سلسلة أبحاث جامعية يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

١٥

تقديم

الجزء الخامس عشر

أحمد الله وأشكره على ما منحنى من نعمة مواصلة هذا العمل العلمى ، حتى بلغ الجزء الخامس عشر ، على مدى إحدى عشرة سنة ، وأصبح يضم حوالى مائة وعشرين بحثاً متخصصاً لأساتذة الجامعات المصرية والعربية فى مجالات اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها .

كذلك فإننى أتوجه بالعرفان لكل الجهات العلمية والشخصيات التى تلقّت أجزاء هذه السلسلة بروح الإعجاب والتشجيع الأدبى ، بل إنها أصبحت تعرض – مشكورة – دعمها المادى حتى تظل مستمرة بنفس المستوى .

أما قارئ السلسلة المواظب على متابعتها ، فإننى أستأذنه فى تقديم لون جديد من الخدمة العلمية ، يتمثل فى تطعيم السلسلة ببحث علمى لأستاذ كبير (سبق نشره ، وأصبح من المتعذر الحصول عليه) . والذى شجعنى على ذلك ما لمسته من استحسان شديد عندما نشرت بحث المرحوم الدكتور جمال حمدان ، بعنوان : «القاهرة الكبرى ، دراسة فى جغرافية المدن» ، فى الجزء الثالث عشر من السلسة .

ويسعدنى أن أقدم فى الجزء الخامس عشر بحث المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى بعنوان : «مقالات الإسلاميين فى الكلمة» نظراً لشدة حاجة الباحثين إليه. وسوف تتوالى بإذن الله اختيارات أخرى فى مجالات السلسلة .

أرجو أن أكون بهذا العمل ، قد حققت فائدة حقيقية للمشتغلين بالدراسات العربية والإسلامية ، وأن تظل هذه السلسلة بالنسبة إليهم موضع تقدير واهتمام .

كما يسعدني أن أجدد الدعوة لكل الباحثين فى الجامعات المصرية والعربية للمساهمة فى السلسلة ببحوثهم العلمية .

والله ولى التوفيق

المشرف على السلسلة
حامد طاهر

نظريات الإسلاميين في «الكلمة»

(THE LOGOS)

أ.د. أبو العــلا عــفــيــفي*

تمهيد :

لا بد لفهم هذا الموضوع من الإشارة إلى ما تقدم الفلسفة الاسلامية من نظريات فى «الكلمة» غير إسلامية، لما لهذه الأخيرة من أثر ظاهر فى الأولى ، ولكى يتضح للقارئ جهات الفرق وجهات الشبه بين الاثنتين . ولكننا قبل أن نبدأ فى هذا الموضوع أيضاً نقول إن الغرض من بحثنا هذا هو أن نثبت أولاً: أن فى الفلسفة الإسلامية ـ كما فى الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة ـ نظرية كاملة فى « الكلمة » لا تقل فى أهميتها وخطرها عن أى نظرية من نوعها جادت بها عقول الفلاسفة غير الإسلاميين ؛ وهذه النظرية هى للشيخ الأكبر محيى الدين بن العربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ (١٢٤٠م) ، ثانياً : أن نشير إلى النظريات الاسلامية الأخرى التى تقدمت الشيخ

محيى الدين فننظر إليها نظرة عامة، ونبحث التطور الفكرى الإسلامى فيها، وكيف أدت كل واحدة منها إلى الأخرى حتى وصل الأمر إلى ابن العربى الذى بلغ بنظرية «الكلمة» إلى حد لم يبلغه غيره من فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم من قبله – ولم يزد عليه فيها أحد منهم من بعده – بل كل من تكلم بعده فى هذا الموضوع عيال عليه مردد لأفكاره ومصطلحاته على السواء .

أما النظرية الاسلامية فى «الكلمة» التى تقدمت نظرية ابن العربى فأهمها :

(١) نظرية الأشاعرة وأهل السنة فى «كلام الله» وقدم القرآن .

(٢) نظرية الغزالى فى «المطاع» وقد اعتبرتها تكملة ونتيجة منطقية لنظرية الأشاعرة.

(٣) نظرية الحسين بن منصور الحلاج فيما يسميه «هو هو» .

وقد تناولت بحث النظرية الأولى والثانية بشئ من التفصيل وأشرت إلى نظرية الحلاج وشرحت بعض نواحيها فى عرض شرحى لنظرية ابن العربى : أما نظرية الاسماعيلية والقرامطة فسأجمل القول فيها فى هذه المقالة ، آملا أن أعود إلى بحثها فى فرصة أخرى فى مقالة مستقلة .

معني كلمة «الكلمة» The Logos

فى لفظة «الكلمة» الشئ الكثير من الغموض ، ليس فى الفلسفة الاسلامية وحدها، بل فى الفلسفات الأخرى التى تقدمتها – وذلك لكثرة ما توارد عليها من المعانى المختلفة فى العصور الفلسفية المختلفة . فمعناها فى الفلسفة اليونانية القديمة القوة العاقلة المنبثة فى جميع أنحاء الكون ؛ ومن أشهر الذين يستعملونها فى هذا المعنى هرقليط (Heraclitus) المتوفى سنة ٤٧٥ ق م ، فانه يعنى بها الروح الإلهى الظاهر أثره

فى كل ما فى الوجود الخارجى من حياة وصيرورة وكون واستحالة : أى أنها مبدأ الحياة ؛ والإرادة الالهية التى يخضع لها كل ما فى الوجود . ومعناها فى فلسفة انكساغوراس (Anaxagoras) العقل (Nous) الإلهى : أو القوة المدبرة للكون ؛ أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم . ومعناها فى عرف الرواقيين (The Stoics) العقل الفعال المدبر للكون ؛ أو العقل الكلى الذى يمد العقول الجزئية بكل ما فيهامن نطق وعلم . ولا يختلف رأيهم فى «الكلمة» كثيراً عن رأى سلفهم ــ وإنما تمتاز نظريتهم بميزة خاصة هى أنهم فرقوا بين «العقل بالقوة» أى العقل الكامن (Logos Endiathe-tos) والعقل بالفعل (Logos Prophorikos) الذى قصدوا به العقل الظاهر المتجلى فى المخلوقات . وهى تفرقة انتفع بها من بعد الرواقيين فلاسفة اليهود والمسيحية ثم فلاسفة المسلمين كما سنرى . ومعنى ««الكلمة» فى الفلسفة اليهودية القديمة «كلمة الله» التى من آثارها الخلق [١] ــ وقد كان اليهود يستعملون كلمة «ممرا» (Memra) فى هذا المعنى ــ ولكن سرعان ما تغير مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية ــ فأصبحت تستعمل هذه الكلمة ويراد بها «العقل الإلهى» ؛ ولذلك نجد فلاسفة اليهود يصفون «كلمة الله» بأنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحى والنبوة ومصدر الشرائع . ويقرب وجه الشبه جدا بين معنى هذه الكلمة فى الفلسفة اليهودية ومعناها فى الفلسفة اليونانية فيما نجده من كتابات المتأخرين من فلاسفة اليهود الذين لا يكادون يفرقون بين الحكمة (بمعنى العلم والعقل) وبين الكلمة (بمعنى اللفظ) ؛ بل إننا نرى فيلو (Philo Judaeus) على الخصوص يحاول ما استطاع التوفيق بين معنى «الكلمة» عند اليهود ومعناها عند الرواقيين ويدخل إلى هذين المعنيين عنصراً ثالثاً يستمده من الفلسفة الأفلاطونية فيزيد الأمر تعقيداً . فلا عجب إذن أن نرى «فيلو» يصف «الكلمة» بأوصاف متعددة يشير كل منها إلى ناحية خاصة أو اعتبار خاص ، فيسميها «البرزخ»

(١) God spake the "Word" and the world was made.Then, at once His breath gave life to what the "Word" created. O. T.

بين الله والعالم – وابن الله الأول – والابن الأكبر الذى الحكمة أمه – والصورة الإلهية – وأول الملائكة – والإنسان الأول الذى خلق الله الإنسان على صورته – والخليفة – وحقيقة الحقائق – والشفيع – والإمام الأعظم وهكذا – وكلها معان ورد لها مقابل فى النظريات الإسلامية وخاصة نظرية ابن العربى كما سنرى . ومعنى «الكلمة» فى الفلسفة المسيحية ابن الله وصورته : أو الروح السارية فى الكون ، والواسطة فى خلق العالم مشخصة فى صورة المسيح : فبالابن وعن الابن وفى الابن ظهر كل شئ ؛ وهو الكون الجامع – وهو مبدأ الحياة والظاهر بروحه فى كل أتباعه والممد لهم بكل علم ومعرفة . وإذا رجعنا إلى إنجيل يوحنا بوجه خاص ، وجدنا «الكلمة» تكاد تتفق فى جميع أوصافها مع ما وصفها به «فيلو» إذا استثنينا بالطبع أن يوحنا يعنى «بالكلمة» المسيح و«فيلو» يطلقها إطلاقاً ولا يحصر مدلولها فى شخص بعينه : وإذا استثنينا كذلك أن «الكلمة» عند يوحنا لها مكانة خاصة فى الثالوث الإلهى ، لأنها الأقنوم [١] الثانى فيه – فهى ليست منفصلة عن «الأب» وإن كانت متميزة عنه .

ويرجع كلمنت (Clement) «بالكلمة» إلى المعنى الذى استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة «فيلو» – فيستعملها فى معنى القوة العاقلة المدبرة ؛ أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح . وعليه «فالابن» فى نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التى كانت فى العالم قبل تجسدها فى الصورة الناسوتية ؛ وهو مصدر الحياة والوجود فى الكون كما أنه مصدر العلم والوحى – وهو الذى تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء ؛ وهو الذى نطق بلسان فلاسفة اليونان وأوحى إليهم بحكمتهم وهلم جرا .

---

(١) الاقنوم بالنون فى اللغة: الأصل وجمعه أقانيم. قال الجوهرى وأحسبه رومياً، والأقانيم عند النصارى ثلاث صفات لله وهى العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم «بالكلمة» وقالوا أقنوم «الكلمة» اتحدت بعيسى عليه السلام : كذا فى التفسير الكبير». وفى كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ص ١٢٢٥ .

ظهر إذن من هذا الشرح الموجز مقدار ما أصاب معنى «الكلمة» من التغير فى الفلسفات التى سبقت الفلسفة الإسلامية ، وتبين كيف بعدت «الكلمة» عن معناها اللغوى الأصلى حتى أصبحت لاتكاد تمت إليه بصلة ـ وكيف تجسمت مرة واستعملت فى معنى مدلولها مرة أخرى ـ كما تبين إلى أى حد تداخلت نظريات الفلاسفة بعضها فى بعض واشتبكت ؛ وإلى أى حد يظهر تأثير النظريات اليونانية فى النظريات اليهودية ـ ثم تأثيرها ـ عن طريق اليهودية ـ فى النظريات المسيحية .

لعبت هذه النظريات دوراً هاماً فى الديانتين اليهودية والمسيحية وصبغتهما صبغة فلسفية خاصة ـ وتطاير شررها إلى الفلسفة الإسلامية فكان لها أثرها فى بعض نواحى التفكير الإسلامى ـ ولكن لم يكن لها من الأثر فى الإسلام مثل ما كان لها فى المسيحية ـ أى أنه لم تمس عقيدة المسلمين وتحدد علاقتهم بربهم ـ بل بقى أثرها قاصراً على أصحابها وهم نفر قليل من الفلاسفة استسلموا للبحوث النظرية متأثرين لا شك بعوامل أتت إليهم من خارج الحظيرة الإسلامية . وليس من المبالغة أن نقول أن لجميع النظريات التى ذكرناها ـ أو بعبارة أخرى ـ لجميع المعانى المختلفة التى عددناها لكلمة «الكلمة» نظائر فى الفلسفة الإسلامية (بما فيها الكلام والتصوف) ـ وهى لا شك أفكار تسربت إلى المسلمين من المسيحيين واليهود الذين عاشوا بين ظهرانيهم وتجادلوا معهم وعلموهم وتعلموا منهم . وسنشرح ـ كلما عنت الفرصة ـ وجه الشبه أو الاختلاف بين الآراء الإسلامية ونظيرتها غير الإسلامية ليتبين للقارئ مبلغ تأثر المسلمين بغيرهم فى هذا الموضوع الغريب الذى لا يتفق فى جملته مع روح الإسلام .

(١) نظرية المتكلمين وأهل السنة في خلق القرآن وأقوالهم في «كلام الله»

وهى نظرية المسلمين فى «كلام الله» أحادث هو أم قديم ـ مخلوق أم غير مخلوق ـ وفى القرآن كلام الله أيضاً أمخلوق هو أم غير مخلوق ؟ مسألة كانت فى مقدمة المسائل التى أثارت الجدل بين المسلمين وتخبطت فيها آراؤهم إلى حد يتعذر تصوره

عندما ولجوا باب المناقشات فى عقائدهم الدينية مكرهين ، ودفعهم إلى ذلك عوامل كان من أهمها اختلاطهم بالمسيحيين وغير المسيحيين وجدلهم معهم . ولا يخفى أن من أكبر المسائل التى شغلت العقول عند فلاسفة المسيحيين ومتكلميهم مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات الالهية من جهة وبالأقانيم التى يتألف منها الثالوث الإلهى من جهة أخرى . قالوا المسيح «كلمة الله» وابن الله ؛ ثم تساءلوا ما الصلة بين «الكلمة» وصاحب «الكلمة» وما الصلة بين الأب والابن وروح القدس ؟ — هل هناك صفات ثلاث لذات واحدة ؟ وإذا كان كذلك فكيف تجسدت إحدى الصفات (الكلمة) التى هى الأقنوم الثانى ؟ وما علاقة هذا الأقنوم بالأقنومين الآخرين ؛ وما منزلته من الله (الأب) والعالم والبشر ؟

بدأ المسلمون يبحثون الصفات الإلهية على نحو ما فعل إخوانهم المسيحيون فانقسموا فى طبيعتها شيعاً نجد آراءهم مبسوطة فى كتب الكلام ؛ فذهبت المعتزلة إلى إنكار وجود الصفات كأمور زائدة على ذاته تعالى ، وقالوا إنها واحدة لا تعدد فيها ، محاولين بذلك إثبات كمال الوحدانية لله — وإن كانوا فى قولهم هذا مختلفين، إذ يعتبرها أبو إسحاق النظام سلوباً محضة حيث يقول : إن الله عالم أى ليس بجاهل ، وقادر أى ليس بضعيف — فى حين يعتبر أبو الهذيل العلاف مفهوم الصفات ثبوتياً وإن كان لا يثبت لها وجوداً زائداً على الذات ؛ فيقول الله عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدرة هى ذاته ، وإن كانت ذاته تعالى ليست علماً ولا قدرة ولا هى بالصفات كلها مجتمعة؛ وبهذا تخلص المعتزلة من الوقوع فى الاثنينية التى وقع فيها الأشاعرة باثباتهم قديمين هما الذات والصفات . وذهبت الأشاعرة إلى القول بأن مفهوم الصفات مفهوم ثبوتى زائد على الذات وأنها قديمة كما أن الذات المتصفة بها قديمة — وذهب أهل السنة والجماعة (وتبعهم فى ذلك الماتريدى) إلى أن صفات الله لا هى هو ولا هى غيره ، زاعمين أن القول بوحدتها يوجب تعطيلها وهو ما ذهبت إليه المعتزلة — وأن القول بأنها

غير الذاتى وجب المغايرة وهو ما ذهبت إليه الأشاعرة . هذا هو رأى الاسلاميين فى الصفات الالهية موجزاً ؛ فلما جاء دورهم للكلام فى صفة «الكلام الالهى» لم تنكر المعتزلة إن لله كلاماً أو أنه تعالى كلم موسى وغيره من الأنبياء ، ولكنهم قالوا إن هذاالكلام مخلوق حادث أو هو صفة فعل أحدثه الله فى بعض الأجرام (كالشجرة فى حالة موسى) عند القيام به ـ وعلى هذا فالقرآن الذى هو كلام الله مخلوق فى نظرهم ـ ولا ندرى بالضبط ما قصده المعتزلة، وخاصة «الجهمية» منهم، بقولهم بحلول كلام الله فى الشجرة عند مخاطبته تعالى لموسى ؟ هل كان نوعاً من تجسد «الكلمة» كما قالت النصارى فى تجسد «كلمة الله» بعد حلولها فى بطن مريم، ثم ظهورها فى صورة المسيح البشرية ؟ يظهر أن هذا المعنى الذى فهمه الأشعرى من كلامهم عند ما تصدى للرد عليهم فى كتاب الابانة (١) .

واتفق أهل السنة والجماعة وكذلك الأشاعرة على أن لله كلاماً هو صفة من صفاته الأزلية القديمة مغايرة للحروف والأصوات ، وأن القرآن كلام الله ؛ وعليه فالقرآن قديم غير مخلوق ـ ولكنهم اختلفوا فيما يراد على التحقيق من«كلام الله» أو من هذه الصفة الأزلية القديمة ـ كما اختلفوا فى الشئ الذى سمعه موسى ، عليه السلام ، فذهب ابن حنبل إلى أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولكنه قصد فيما قصد من «كلام الله»، علم الله الذى لم يزل ؛ ويستشهد على ذلك بقوله تعالى ﴿ الرحمن علم القرآن خلق الانسان﴾ فيقول إن القرآن من علم الله، والانسان من خلق الله، وعلم الله قديم وخلق الله حادث(٢) . وذهبت الأشاعرة إلى أن كلام الله صفة ذات غير مخلوق

---

(١) راجع كتاب الإبانة للأشعرى ص ٢٦ – وكذلك الكشاف للزمخشرى فى تفسير قوله تعالى ﴿وكلم الله موسى﴾ وقوله ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ وقوله : ﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته﴾ .

(٢) الإبانة للأشعرى ص ٣٤ .

مغاير لله وأنه ليس له تعالى سوى كلام واحد هو أمر ونهى وإخبار ووعد ووعيد وغير ذلك من أنواع الكلام التى هى وجوه ترجع إلى الاعتبارات فى كلامه تعالى لا إلى العدد فى نفس الكلام . قالوا أمر الله كلام قديم واستدلواعلى ذلك بقوله تعالى ﴿ومن آياته أن تقوم السماوات والأرض بأمره﴾ وقوله ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ وقوله ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ ففهموا من الأمر الوارد فى هذه الآيات كلام الله بمعنى الصفة الذاتية غير المزايلة له ؛ وزادوا على ذلك بقولهم إن الأمر هو المقوم للسموات والأرض (الآية الأولى) وأنه قديم وجد قبل الخلق وبعده (الآية الثالثة) وأنه من عالم غير عالم الخلق بدليل مقابلته به (فى الآية الثانية) . وهذه نغمة جديدة لم نسمعها من قبل، وما كنا لنسمعها لو لم يتسرب إلى المسلمين أقوال المسيحيين فى قدم «الكلمة» غير المزايلة للذات الالهية وإن كانت متميزة عنها . وقالت الأشاعرة أيضاً كلمة التكوين (كن) الواردة فى الآية ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ والآية ﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ من كلام الله القديم ، وفسروا هاتين الآيتين تفسيراً يظهر فيه تجسيم «الكلمة» (كلمة التكوين) أو على الأقل إظهارها بمظهر «شخصية» لها قوة الخلق والتكوين إلى حد لا يمكن معه إنكار تأثرهم بتفسير فلاسفة اليهود للآية «God spoke the Word and the world was mad» وأننا إذا قارنا ما قالته الأشاعرة فى الأمر الإلهى من أنه كلام الله الأزلى المغاير لله ، والذى تتقوم به السموات والأرض ـ بما قالته فى كلمة التكوين من أنها كلام الله الأزلى المغاير لله الذى عنه يصدر الخلق وبواسطته تعمل الإرادة الإلهية عملها عرفنا إلى أى حد شخّص الأشاعرة صفة الكلام وأسندوا إليها اختصاصين هامين ؛ أولهما التدبير فى الكون والعناية به ، ثانياً الخلق والإيجاد ـ وهذا بالفعل ما فهمه فلاسفة اليهود ومفسروا توراتهم من اختصاص «الكلمة» (Memra).[١]

---

(١) وإن كان اليهود ينسبون إلي «الكلمة» اختصاصاً ثالثاً هاماً هو أنها مصدر الوحى والعلم ، وهو أمر قال به بعض فلاسفة الإسلام ، كما سنرى .

قالت الأشاعرة أيضاً إن القران كلام الله الذى منه «الأمر» «وكلمة التكوين» الآنفا الذكـر ، وفـرقـوا بين نوعين من الكلام : الأول الكلام بمعنى الحـروف والمقـاطع والأصوات التى تنطق ويفاه بها وتكتب فى الأوراق المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليـهم السلام دلالات على الكلام الأزلى . وهو فى نظر أغلبيتـهم حادث مخلوق ـ وذهبت الحشوية إلى أن الحروف والكلمـات قديمة ـ الثانى الكلام بمعنى الحديث النفسى القديم القائم بذات الله من الأزل والذى القرآن الكريم وحديث الله مع موسى والأمر الالهى وكلمة التكوين وغير ذلك من أنواع الكلام صور خارجية له ، والأول هو الدليل وهو حادث والثانى هو المدلول وهو قديم أزلى. أما ما سمعه موسى عليه السلام فمختلف فيه بينهم، فطائفة تقول لم يسمع موسى سوى أصوات وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة[1] ، وأخرى تقول إن موسى قد سمع الصفة القديمة الحقيقية الأزلية وأنه كما لايتعذر رؤية ذاته تعالى مع أن ذاته ليست جسماً ولا عرضاً، كذلك لايبعد سماع كلامه تعالى مع أنه ليس حرفاً ولا صوتاً .

ولقد كان الماتريدى أدق تعبيراً من الأشاعرة فى شرح هذه النقطة؛ لأنه وإن كان يتفق معهم فى أن المراد من القرآن كلام الله إنما هو الصفة الأزلية القديمة التى ليست بصوت ولا نغمة، إلا أنه يقول إن معنى أن الله تعالى متكلم أن له صفة الكلام وأنه موصوف بها فى الأزل ، ومعنى أنه عالم أن له صفة العلم وأنه موصوف بها فى الأزل وهكذا – لا أنه متكلم بكلام أو عالم بعلم ، لأن الباء توهم الآلة أو الواسطة وهذا بالفعل ما وقع فيه الأشعرية حيث جعلوا كلام الله آلة وواسطة فى الخلق والتدبير كما أسلفنا. وتشرح تفرقة الأشعرية بين الكلام الذى هو اللفظ والصوت (أى الدليل) – والكلام الذى هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى (أي المدلول) ناحية أخرى هامة من نواحى نظريتهم لأنهم بذلك يعنون أن الصفة الأزلية لم تبرح ذاته تعالى وأنها مساوقه للذات فى

(١) راجع الفخر الرازى جـ٣ ص٢٩٤ .

القدم، وأنه لاعلم لنا بها إلا عن طريق الألفاظ والأصوات التى هى مظاهر خارجية حادثة واقعة فى الزمان والمكان – وعليه فالقرآن الذى بين أيدينا (أي الألفاظ الموجودة فى المصاحف المقروءة المسموعة) ليست سوى مظهر خارجي من مظاهر ذلك الحديث النفسى المعبر عنه بالصفة – وهى تفرقة يظهر أن المعتزلة لم يدركوا مغزاها تماماً. زد على ذلك أنها تذكرنا من جهة بنوعى العقل اللذين ذكرهما الرواقيون وهما : العقل بالقوة والعقل بالفعل – ومن جهة أخرى تذكرنا بنظرية المسيحيين فى «الكلمة» وتمييزهم بين «الكلمة» التى هى ثانية الأقانيم المتحدة مع الأب المساوقه له فى القدم، «والكلمة» الظاهرة فى صورة خارجية زمانية هى صورة المسيح البشرى .

هذه هى نظرية متقدمى الأشاعرة وأهل السنة فى «كلام الله» وفى القرآن الذى هو كلام الله . وظاهر منها أن غاية ما وجهوا إليه عنايتهم إنما هو البرهنة بالأدلة العقلية والنقلية على قدم القرآن وقدم صفات الله تمييزاً لها عن صفات الحوادث، أما النواحى الميتافيزيقية الأخرى للنظرية فلم يعيروها إلا أهمية ثانوية – وقد كان المنتظر منهم بعد أن أثبتوا وجود الكلام النفسى القديم أن يقولوا أن هذا هو العلم الإلهى أو العقل الإلهى وأن ما يوحى به الله إلى رسله وما ينزل عليهم من الكتب ليس إلا صوراً حادثة منه – ولكنهم لم يفعلوا : أما الغزالى وكثير من متأخرى الأشعرية فقد قاربوا هذا القول. فإن صفة الكلام عند الغزالى ليست شيئاً زائداً على العلم الإلهى الذى هو حقيقة هويته تعالى، وليس كلام الله «سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه» أى أنه يعنى بكلام اله علمه القديم الذى هو منبع كل علم وكل وحى وإلهام يفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه[1] .

ويقرب من ذلك قول الفضالى وهو من متأخرى الأشاعرة (توفى سنة ١٢٣٦هـ)

---

(١) راجع الدرة الفاخرة لعبد الرحمن جامى ص ٢٨٢ – ٢٨٣ .

فى رده على اعتراض المعتزلة (باستحالة وجود كلام نفسى لا لفظ له) وشرحه معنى الكلام النفسى القديم وأنه شيء يشبه العلم أو الفكر، وإن كان الفضالى يفرق بين الحديث النفسى الإنسانى والحديث النفسى الإلهى، ويقول إن الأول حادث والثانى صفة قديمة، فليست الألفاظ الشريفة الموجودة فى المصاحف بكلام الله (أى هذه الصفة القديمة) وليست معانيها التى نفهمها منها كلام الله، بل إن هذه الألفاظ تدل على معنى، وهذا المعنى مساوٍ لما يفهم من الكلام القديم القائم بذاته تعالى لو كشف عنا الحجاب وعرفناه[1] .

وخلاصة القول فى هذه النظرية أن لله تعالى كلاماً هو صفة من صفاته القديمة، واحد لاتعدد فيه، متميز مغاير لذاته تعالى، يظهر بصور كثيرة لمن يريد الله أن يظهره له، وهذه الصور حادثة ومنها القرآن الموجود فى المصاحف المكتوبة الملفوظ به. جسّم الأشاعرة هذه الصفة أو جعلوا منها شخصية كما جسم المسيحيون صفات الثالوث ثم نسبوا إلي هذه الصفة المشخصة صفات الخلق والتدبير، ونسب الغزالى إليها صفة الإيحاء. وهذه لاشك نظرية من نظريات «الكلمة»، ونظرية غريبة بعيدة عن روح الإسلام كما قدمنا. أما غرابتها فآتية من أمرين: الأول أنها تثبت قديمين هما الذات والصفات والثانى أنها تسند الخلق والتدبير فى الكون لشخصية أخرى غير الله، كأن الله تعالى لايخلق ما يخلق ابتداء من غير واسطة: بل الذى يخلق ويدبر وتتقوم السموات والأرض به إنما هو الله بواسطة هذه الصفة .

نظرية الغزالي في «المطاع»

وقد تناول نظرية الأشاعرة من بعدهم الغزالى ، فتوسع فيها بعض التوسع ، وصبغها صبغة فلسفية تصوفية ، وانتهى بها إلي نظرية فى «الكلمة» جديرة بأن نشير إليها

---

(١) راجع كفاية العوام للفضالى ص ٧٥ - ٧٧ .

كمثال من أمثلة نظريات «الكلمة» التى نتكلم عنها .

ذكرنا أن الأشاعرة قالوا إن من كلام الله كلمة التكوين والأمر الإلهى وأنهم استشهدوا بالآية ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ على أن الأمر قديم (وهو من كلام الله) لأن الله تعالى يستعمله فى مقابلة الخلق: فكأن لله عالمين: عالم الخلق وهو العالم المحسوس وعالم الأمر وهو العالم المعقول أو العالم الروحى. لم يتوسع فى تفسير هذه الآية الأشاعرة هذا التوسع ولكن فعل ذلك الغزالى وابن العربى من بعده وخاصة الأخير منهما. أما الغزالى فيصح أن نقول إن نظريته فى «المطاع» جزء متمم لنظرية الأشاعرة فى الأمر الإلهى: وهاك نظريته .

«المطاع» كلمة غريبة لاأدرى إذا كان الغزالى يستعملها فى أي مؤلف من مؤلفاته عدا «مشكاة الأنوار». «والمطاع» كلمة وردت فى القرآن فى قوله تعالى ﴿مطاع ثم أمين﴾[١] ، لذلك قد يتبادر إلى الذهن أن الغزالى قصد بها جبريل عليه السلام، ولكنه بالفعل يقصد «بالمطاع» شيئاً أشبه بالأمر الإلهى الذى مثلته الأشاعرة وجعلت منه شخصية لها القوة على الخلق والتدبير أي إنه قصد بالمطاع – كما سنرى – موجوداً لا هو بالله ولا بالعالم، بل واسطة بينهما تعمل الإرادة الإلهية عملها عن طريقه. ويشير الغزالى إلى نظريته فى «المطاع» فى عبارة ممتعة له فى مشكاة الأنوار نلخصها فيما يأتى:

عدد الغزالى أنواع المحجوبين عن معرفة الحقائق الإلهية حتى وصل إلي طبقة المحجوبين من الخاصة، وهم المحجوبون بمحض الأنوار. وهؤلاء عنده درجات : فمنهم من يعرف الله عن طريق الصفات، ويعرف صفات الله تحقيقاً، ويدرك أنها قديمة وأن اطلاقها عليه تعالى غير اطلاقها علي البشر، ولكنهم لايعرفون الله بهذه الصفات بل يصفونه بها بالإضافة إلي المخلوقات، ويفعلون كما فعل موسى عندما سأله فرعون قائلاً :

---

(١) سورة التكوير آية ٢٠ .

﴿وما رب العالمين﴾؟ فقال: ﴿رب السموات والأرض وما بينهما﴾ إلخ. وهؤلاء أيضاً يقولون إن الرب المقدس عن معانى الصفات هو محرك السموات ومدبرها وخالق العالمين إلى نحو ذلك، ويظهر أنه يعنى بهذا الصنف المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

ولكن هناك صنفاً آخرترقوا عن هؤلاء لأنهم عرفوا أن السموات كثيرة، وأن لكل سماء محركاً خاصاً اصطلح على تسميته بالملك، وأن نسبة الملائكة إلي الأنوار الإلهية كنسبة الأنوار المحسوسة إلي الكواكب، ثم أدركوا أن السموات الكثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته، فقالوا إن الرب هو المحرك للفلك الأقصى الذى يحتوى علي الأفلاك جميعها لأن الكثرة منفية عنه، ويظهر أنه يعنى بهذا الصنف الفلاسفة. وصنف ثالث ترقوا عن هؤلاء وأولئك ، من حيث إنهم أدركوا أن تحريك الأفلاك بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة للرب وطاعة له وعبادة، وأن الذى يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكاً، ونسبته إلي الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلي الأنوار المحسوسة؛ فزعموا إن الرب هو «المطاع» ولكن من جهة هذا المحرك، أي زعموا أن الرب هو المطاع لا مباشرة بل بالواسطة، ويكون الرب تعالى قد وجد محركاً للكل بطريق الأمر لابطريق المباشرة .

وصنف رابع وهم المواصلون : «تجلى لهم أن «المطاع» موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ، وأن نسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (وهو الله) نسبة الشمس إلي النور المحض أو نسبة النار إلي جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذى يحرك السموات ومن الذى أمر بتحريكها فوصلوا إلي موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم، إذ وجوده منزه ومقدس عن جميع ما وصفناه من قبل»[1].

هذه هى درجة الواصلين فى نظر الغزالى وهى منزلة فى التصوف أشبه بما يسميه

---

(١) راجع مشكاة الأنوار للغزالى طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ ص ٥٤–٥٦ .

ابن العربي «منزلة تنزيه التوحيد»[1] . ولاشك أنه يعنى بهذا الصنف الرابع طبقة الواصلين من الصوفية – ولا شك كذلك فى أن فى هذه العبارة القصيرة يلخص الغزالى نظرية جديدة فى «الكلمة» لأنه لم يرضه قول الصنف الأول بأن الرب المقدس عن معانى الصفات هو «المطاع» ، ولم يرضه قول الصنف الثانى بأن «المطاع» هو الرب المحرك للفلك الأقصى والمسيطر على الملائكة المحركة للأفلاك الأخرى ، ولم يرضه قول الصنف الثالث بأن «المطاع» على الحقيقة هو الله ولكن لا على سبيل المباشرة بل بواسطة ملك محرك للأفلاك، وإنما الذى أرضاه هو قول الصنف الرابع بأن «المطاع» موجود غير الذات الإلهية المنزهة متصف بصفات تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ اللذين لايتصف بهما غير الله، وأن هذا «المطاع» يحرك الأفلاك ويدبر الكون، وأنه عن طريقه يتوصل العبد إلي معرفة الموجود المنزه عن كل ما أدركه البصر والبصيرة إلخ، وأن هذا الموجود (المطاع) ليس هو الله – ولكنه أيضاً ليس شيئاً آخر غير الله – بل إن نسبته إلى الله «نسبة الشمس إلى النور المحض» أو «نسبة النار إلى جوهر النار الصرف» أي نسبة الصورة إلى الجوهر .

تتبين من هذا الوصف إلى أي حد تأثر الغزالى بنظرية الأشاعرة فى قدم كلام الله وإلى أي حد شخّص الأمر (إذ المطاع لامحالة كلمة شديدة الارتباط بالأمر) كما شخصه الأشاعرة حتى صار موجوداً له صفات غير صفات الوحدانية المحضة والكمال البالغ الذى لله. فهل يعنى الغزالى «بالمطاع» العقل الإلهى الظاهر أثره فى الوجود، السارى فى جميع المخلوقات، أي تلك القوة العاقلة التى تدرك عن طريق أفعالها وآثارها والتى بها يتصل الإنسان بطريق الوحى أو الإلهام ؟ إذا كان كذلك «فالمطاع» هو «الكلمة» Logos ، ونظرية الغزالى نظرية إسلامية فى «الكلمة» لاشك فيها، ويكون

---

(١) راجع الفتوحات جـ٢ ص ٧٦٣ وما بعدها .

«المطاع» على هذا أشبه شيء «بالخليفة» أو «البرزخ» ، الذى سنذكرهما فى نظرية ابن العـربى .

(٢) نظرية الإسماعيلية الباطنية والقرامطة في «الإمام»

وهى نوع آخر من نظريات «الكلمة» فى الإسلام . وتمتاز بأنها كلها تدور حول النبى محمد عليه السلام ، والقول فى طبيعته وخلقه ومنزلته من الله والعالم، ثم منزلته من الإمام المعصوم .

شاع فى أوائل عهد الإسلام القول بقدم محمد ﷺ أو بعبارة أدق بقدم (النور المحمدى) . وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً، ولكن لم يلبث أهل السنة طويلاً حتى أخذوا به: واستند الكل فى دعواهم على بعض أحاديث يظهر أن أكثرها مدخول على الإسلام: منها أن النبى ﷺ قال «أنا أول الناس فى الخلق» ومنها «أول ما خلق الله نور نبيك ياجابر» ومنها «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»[١] وهكذا، فاستنتجوا من هذه الأحادث ومن أمثالها إنه كان لمحمد ﷺ وجود قبل وجود الخلق وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبى المرسل، وأن ذلك الوجود قديم غير حادث، وعبروا عنه «بالنور المحمدى» .

وقد أفاضت الشيعة فى الكلام عن هذا النور المحمدى فقالت إنه ينتقل بالزمان من جيل إلي جيل ، وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من

---

(١) وهو حديث يستدل به كذلك جمهور الصوفية على أزلية محمد (نور محمد عليه السلام) ويخالفهم فى ذلك الغزالى قائلاً إن المراد من الحديث النص علي أن النبى عليه السلام قد قدر له أزلاً أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أي مخلوق آخر، ولكن مثل هذا التفسير لايبين جهة الاختصاص فى حالة النبى عليه السلام لأن كل نبى آخر قدر له أزلاً أن يكون نبياً قبل خلق آدم.

الأنبياء، ثم ظهر أخيراً فى صورة خاتم الأنبياء محمد ﷺ . ويوافقهم فى هذا القدر بعض أهل السنة، ولكن الشيعة يمتازون فى نظريتهم بالأهمية الخاصة التى أعطوها لعلى وأهل بيته، فإنهم يقولون إن النور المحمدى انتقل بعد النبى إلي على وورثته من بعده، وعلى هذه النظرية تكون الأنبياء من آدم إلي محمد وكذلك على وورثته كلهم شخصية واحدة على الحقيقة، وهو قول يرجع فى أصله إلي الغنوسطية المسيحية (Christian Gnosticism) فها هو الأب كلمنت (Clement) الاسكندرى يقول: «ليس فى الوجود إلا نبى واحد، وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته والذى تحل فيه روح القدس والذى يظهر منذ الأذل فى صورة جديدة فى كل زمان» .

وقد ظهرت هذه النظرية بصور متعددة فى الإسلام، أهمها نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة فى «الإمام المعصوم»، وأخذها عن الشيعة الصوفية فصبغوها بصبغة خاصة وبنوا عليها نظريتهم فى «القطب» الذى هو منبع العلم الباطنى والروحى — وظهر أثرها بعدهم فى أقوال كثير من المتصوفين أمثال الحسين بن منصور الحلاج، والغزالى، وعبد القادر الجيلانى، ومحيى الدين بن العربى، فما كان الشيعة يسمونه «النور المحمدى» سماه الصوفية «بالروح المحمدى» أو «الحقيقة المحمدية» أو «الهوهو» أو القطب أو ما شاكل ذلك، وقالوا إنه أداة الخلق فى الكون ومنبع العلم الباطنى والوحى، وأحلوه فى نظرياتهم محل «الكلمة» فى النظريات المسيحية فى طبيعة المسيح .

ولكن يضيق المقام هنا عن أن نشرح بالتفصيل أقوال الشيعة وفرقهم فى هذا الموضوع؛ لذلك سنكتفى بما أوردناه من الملاحظات عنها فى كلامنا عن نظرية محيى الدين التى هى بيت القصيد من هذه المقالة، آملين أن نعود إلى الكتابة فى هذا الموضوع فى فرصة أخرى .

نظرية محيي الدين بن العربي في «الكلمة» :

يستعمل ابن العربى ما يربو على العشرين مصطلحاً ليدل بها على حقيقة واحدة أو معنى واحد يصح أن نسميه «الكلمة»[1] ؛ وربما يرجع السر فى هذه الكثرة الغريبة فى الأسماء التي تشير كلها إلي شيء واحد إلي أمرين أولهما أن ابن العربى قد استمد نظريته فى «الكلمة» من مصادر متعددة كما سنرى وحافظ بقدر المستطاع على المصطلحات التى استعملها أهل هذه المصادر، والناظر فى مجموعة الأسماء الواردة فى أسفل هذه الصفحة لايعجزه أن يرى أن بعضها مأخوذ من كلام المتكلمين والبعض الآخر من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، والبعض من القرآن وهكذا. الأمر الثانى أن مذهبه فى وحدة الوجود (Pantheism) يسيغ له أن يطلق اسم أى شىء على الحقيقة الوجودية الواحدة إذ هى كل شىء، وكل شىء هى، والكل فى واحد، والواحد فى الكل، أو هو الكل، وعلى ذلك فهذه الأسماء المختلفة إنما تعبر عن وجوه خاصة من وجوه هذه الحقيقة الواحدة، والحقيقة الواحدة منظوراً إليها من هذه النواحى المختلفة هى كل ما يعنيه ابن العربى «بالكلمة» .

و«الكلمة» كما يفهمها هو يمكن أن ينظر إليها من جهات متعددة؛ فهى من الناحية الميتافيزيقة البحتة تساوى «العقل الأول» (كما يفهمه أفلوطين) أو العقل الكلى (كما يفهمه الرواقيون) وربما كانت أشبه بالثانى منها بالأول – لأن ابن العربى إنما يقصد «بالكلمة» القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون – لاقوة عاقلة لإله مختلف عن الكون لاتصال له به. أما من الناحية الصوفية فيطلق ابن العربى على

(١) من هذه المصطلحات : الحقيقة المحمدية ، وحقيقة الحقائق ، وروح محمد، والعقل الأول (Nous) والعرش والروح والقلم الأعلى، والخليفة، والإنسان الكامل، وآدم الحقيقى، وأصل العالم،والبرزخ، وفلك الحياة، والحق المخلوق به ، والهيولى ، والروح ، والقطب، وعبد الجامع إلخ إلـخ .

«الكلمة» طائفة أخرى من الأسماء منها «الحقيقة المحمدية» «وروح الخاتم» (أي خاتم النبيين وهو محمد عليه السلام) «والقطب» وغير ذلك. وأهم وظيفة «للكلمة» من هذه الناحية هى أنها الأصل الذى يستمد منه كل علم إلهى باطنى وأنها منبع الوحى والإلهام ولذلك يطلق عليها ابن العربى أحيانا اسم «مشكاة خاتم الرسل» التى محلها سر القلب من كل متصوف[1] . ومن ناحية علاقة «الكلمة» بالإنسان يسميها ابن العربى «آدم» «والحقيقة الإنسانية» و«الإنسان الكامل» ، ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها «حقيقة الحقائق»[2] ؛ ومن ناحية اعتبارها سجلاً أحصى فيه كل شىء يسميها «الكتاب» و «القلم الأعلى» وباعتبارها أصلاً لكل موجود يسميها : الهيولى أو المادة الأولي وهكذا .

وسنبين للقارىء أن لابن العربى نظرية كاملة فى «الكلمة» جديرة بأن تنسب إليه بالرغم من أنه جمع كثيراً من عناصرها من نظريات فى «الكلمة» سابقة، وسنبين أن لنظريته خصائص ومميزات لاتوجد فى غيرها، وأن لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلي مذهبه الفلسفى العام لأنها تفسر لنا بعض نواحى تلك الحقيقة الواحدة الكلية التى هى موضوع فلسفته. فالحقيقة واحدة سواء أكانت حقيقة الحقائق أو الحقيقة الإنسانية أو الحقيقة المحمدية، وهى هى الذات الإلهية والعالم ، وليست هذه كلها سوى اعتبارات ونسب وإضافات .

لهذا كان من أكبر الخطر أن ينسى الإنسان أن ابن العربى من أتباع مذهب وحدة الوجود فيضل فى فهم فلسفته ويعتبر هذه المصطلحات دلالات علي حقائق مختلفة بدلاً

---

(١) ويسميها عبد الكريم الجبلى الذى يعد من أكبر أتباع ابن العربى «الروح المخلوق» ويقابلها بالروح غير المخلوق الذى هو روح القدس – ويستشهد على قوله بالآية ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى﴾ سورة الحجر آية ٢٩ .

(٢) راجع كتاب عقلة المستوفز لابن العربى : نشرة نيبرغ Nyberg ص ٤٢ – ٤٣ .

من أنها دلالات على نواحٍ مختلفة لحقيقة واحدة .

(١) الناحية الميتافيزيقية لنظرية ابن العربي في «الكلمة» أو «الكلمة» كمبدأ للتكوين والحياة والتدبير في الكون[١] :

يقول ابن العربى أن متعلق العلم البشرى لايخلو عن أن يكون أحد أمور ثلاثة فهو إما واجب الوجود الذى وجوده من ذاته والذى هو أصل كل وجود – أو ممكن الوجود الذى وجوده من واجب الوجود والذى هو باعتبار عينه عدم محض وهذا هو العالم – وإما وجود هو فى الحقيقة لا بالموجود ولا بالمعدوم، ولا هو بالقديم ولا بالحادث، بل هو قديم مع القديم وحادث مع الحادث وهو متقدم على العالم بالمرتبة لا بالزمان – وهذا الوجود هو «حقيقة الحقائق»[٢] التى هى باطن الألوهية والتى الألوهية ظاهرها : فهى مثال المثل والجنس الأعلى لجميع الموجودات، والعقل الأول الجامع لكل شىء، والموجود الذى وسع كل شىء فى عالم المحسوس والمعقول: ولا توصف «حقيقة الحقائق» بأنها كل أو جزء من كل ولا بأنها تقبل زيادة ولا نقصاً، ولا تقبل التعريف ولا التحديد – وهى من الأشياء بمثابة المادة الأولى أو الهيولى[٣] التى تتكثر بتكثر

---

(١) بحث ابن العربى بضع وجوه هذه المسألة فى كتابيه انشاء الدوائر وعقلة المستوفز اللذين نشرهما الأستاذ نيبرغ ص ١٣ وما يليها، وفى الفتوحات المكية جـ١ ص ١٥١ وما يليها .

(٢) وهو اصطلاح يظهر أن ابن العربى أخذه عن Origen الذى يسمى «الكلمة» Idea Ideon ومن الغريب أيضاً أن الحلاج يستعمل اصطلاحاً آخر قريباً منه وهو «حقيقة الحقيقة» (طواسين ص ١٦، ١٩، ٢٥) غير أن الفرق بين الحلاج وابن العربى أن الحلاج يقصد باصطلاحه اله نفسه – أما ابن العربى فيقصد باصطلاحه مظهراً خاصاً أو مجلى من مجالى الحق أي أنه يستعمله كمرادف للعقل عند أرسطو .

(٣) فهى أشبه بالمادة الأولي التى تكلم عنها أفلوطين (Plotinus) وقال إنها «القابلة لجميع الصور المختلفة فى عالم الوجود » « the recepient of formal diversities in the world of being » Enn, II, 4, 2 ويسميها ابن العربى أحياناً بالهباء ولكنه لايعنى به جوهراً مادياً له أبعاد – بل تلك المادة الروحية أو العالم الروحانى .

الموجودات ولكنها لا تتكثر (إلا فى نظر العقل) : إذا شئت فقل هى الله أو العالم، وإن شئت فقل ليست هى الله ولا العالم : عنها صدر العالم وظهر كما يصدر الجزئى عن الكلى، وحوت جميع الحقائق الكونية وهى فى نفسها حقيقة واحدة : هى أقرب الأشياء إلى عالم الله ، وعلم الله بها من ذاتها لأنها هى العقل الإلهى، أو إن شئت فقل هى العلم الإلهى ولكن بمعنى أنها العلم والعالم والمعلوم أو العقل والعاقل والمعقول. فهى العالم العقلى المثالى الذى هو أصل المحسوس .

وعلى هذا فحقيقة الحقائق عند ابن العربى هى مظهر من مظاهر الله أو صورة من صوره إلا أنها منه بمنزلة ما هو بالفعل مما هو بالقوة – أو هى الحق متجلياً – لا فى زمان معين ولا مكان – بنفسه فى نفسه فى صور العالم : أو هى العقل الإلهى الجامع للحقائق الإلهية جميعها، والذى هو عين الذات لا غيرها . وتتجلى حقيقة الحقائق هذه فى كل ما له وجود فى العالم الخارجى الذى يظهر كمالاتها ، فهى فى نفسها كمال محض والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك، وليس فى الإمكان أبدع مما كان[١] . غير أن ذلك الكمال لايظهر فى العالم فى جملته ولا فى وحدته ، وإنما تمثله نواحى العالم المختلفة تمثيلاً، وليس فى الوجود ما يظهر فيه ذلك الكمال برمته وبوحدته سوى الإنسان – الإنسان الكامل .

ويعزو ابن العربى إلى «حقيقة الحقائق» قوة الخلق[٢] التى يقول إنها أشبه الأشياء بقوة الإرادة عند الإنسان لأنه يقول إن نسبة «حقيقة الحقائق» إلي الأعيان الثابتة للموجودات أشبه شيء بنسبة عقولنا إلى حالاتنا الإرادية – وينسب إليها كذلك قوة

---

(١) ويظهر أن ابن العربى هنا يردد قول أفلوطين مرة أخرى فى العبارة المأثورة عنه حيث يقول: «أي صورة للألوهية أجمل من هذا العالم (المحسوس) غير صورة ذلك العالم (المعقول) :
What more beautiful image of the Divine could there be than this world except the world yonder ? Christian Mysticism by Dean Inge p. 93.

(٢) ويعنى بالخلق الإظهار (لا الإحداث من العدم) أي خروج ما بالقوة إلي ما بالفعل .

العلم والإدراك إذ بها لا بذاته يعقل الحق نفسه، وهى عبارة نجد أصلها فى قول أفلوطين «إن الذى يعقل نفسه إنما هو العقل، لا الواحد (الله)»[1] ويعتقد ابن العربى أن هذا العقل (أو حقيقة الحقائق) قد بلغ أقصي كماله فى الإنسان الكامل الذى تحققت بوجوده الغاية من الخلق – وهذه الغاية هى أن يعرف الحق ويدرك كمالاته[2] ولايعرف الحق نفسه بنفسه ولايدرك كمالاته فى ذاته، بل يعرف نفسه ويدرك كمالاته فى صورة الإنسان الكامل الجامع لحقائق الكون وجميع معانى الكمال فى نفسه كما سنرى .

فحقيقة الحقائق بهذا المعنى (أو العقل الأول – أو العقل الإلهى إلخ إلخ) أول تجل للحق بعد مرتبة التنزيه المطلق، وأول صورة ظهر فيها الحق وخاطب نفسه بنفسه كماأشار إليه الحديث القدسى قائلاً «ماخلقت خلقاً أعز على منك – بك أعطى وبك آخذ وبك أعاقب وبك أثيب إلخ»[3] .

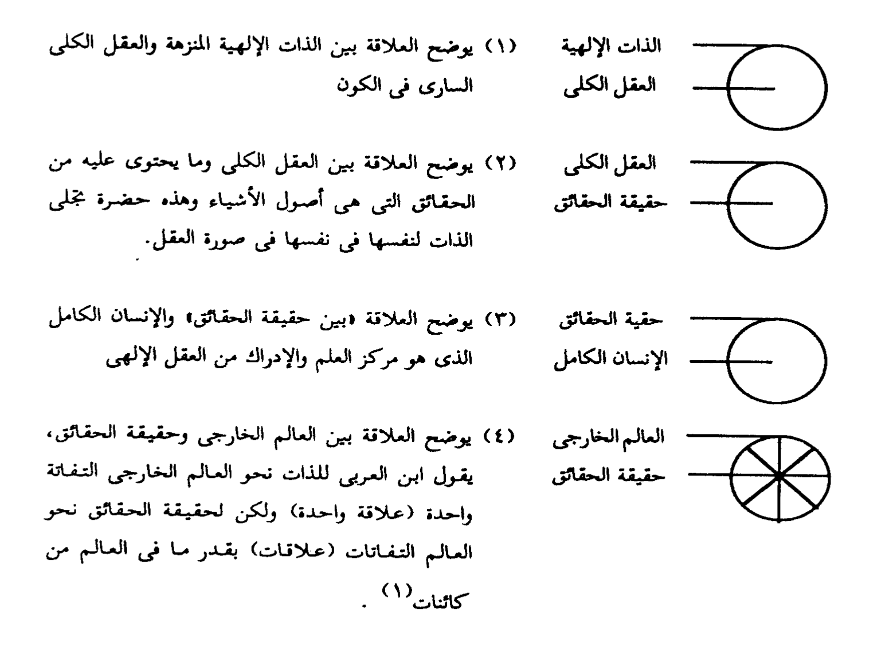
هذه هى الناحية الميتافيزيقية من نظرية ابن العربى فى «الكلمة» ذكرناها إجمالاً ، أما بعض تفصيلاتها فسنذكرها عند المناسبات فى الكلام عن النواحى الأخرى منها – ولعل الأشكال الأربعة الآتية تساعد علي توضيح هذا الجزء من النظرية وتبين منزلة «حقيقة الحقائق» من فلسفة ابن العربى العامة .

---

(١) "To think itself belongs to the mind not to the One" Enn. v. 1, 9.

(٢) اشارة إلي الحديث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى» .

(٣) ذكر ابن العربى هذا الحديث فى تفسيره للقرآن جـ١ ص٦ .



(١) يوضح العلاقة بين الذات الإلهية المنزهة والعقل الكلى الساري فى الكون

(٢) يوضح العلاقة بين العقل الكلى وما يحتوى عليه من الحقائق التى هى أصول الأشياء وهذه حضرة تجلى الذات لنفسها فى نفسها فى صورة العقل.

(٣) يوضح العلاقة «بين حقيقة الحقائق» والإنسان الكامل الذى هو مركز العلم والإدراك من العقل الإلهى

(٤) يوضح العلاقة بين العالم الخارجى وحقيقة الحقائق، يقول ابن العربى للذات نحو العالم الخارجى التفاتة واحدة (علاقة واحدة) ولكن لحقيقة الحقائق نحو العالم التفاتات (علاقات) بقدر ما فى العالم من كائنات[1] .

ومن هنا يتبين أن هذا الجزء من نظرية ابن العربى فى «الكلمة» مزيج من نظرية الرواقيين فى العقل الكلى ونظرية أفلاطون فى المثل، فهو يأخذ نظرية الرواقيين ويجردها من ماديتها ويحاول التوفيق بينها وبين النظرية الأفلاطونية القائلة بأن ما فى الوجود الخارجى ليس إلا صوراً للمثل التى فى العالم العقلى: فنظريته من هذه الناحية أقرب إلي نظرية أفلاطون فى «الخير» (the good) .

(ب) الناحية التصوفية من نظرية ابن العربي :

ليس «للكلمة» وظيفة الإدراك والخلق والتدبير فحسب، بل لها وظيفة أخرى هى

---

(١) كتب ابن العربى التى نشرها نيبرغ ص ٨٢ .

إفاضة العلم الإلهى والمعرفة الباطنية - أو بعبارة أخرى هى مصدر كل وحى وكل إلهام وكشف للأنبياء والأولياء على السواء، ويسميها ابن العربى هنا «بالحقيقة المحمدية» كما سماها هنالك «بحقيقة الحقائق». وهو لايعنى بالحقيقة المحمدية أو «حقيقة محمد» أو نور محمد (كما سماه الشيعة) محمداً النبى ﷺ بل الروح الذى محمد النبى وغيره من الأنبياء والأولياء صور لها. والفرق بين « الحقيقة المحمدية» و «الصورة المحمدية» كما يقول القاشانى فى شرحه على الفصوص هو أن «الحقيقة المحمدية» عين الذات الأحدية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول - فى حين أن الصورة المحمدية هى الجامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الأسمائية وجميع المراتب «الإمكانية»[1] .

ولم يكن ابن العربى أول من قال بأن «الحقيقة المحمدية» هى منبع الوحى والعلم الباطنى، فقد سبقه إلى ذلك الشيعة وكثيرون من الصوفيين كما قدمنا ، ولكنهم لم يصوغوا أقوالهم فى ذلك القالب الفلسفى الذى نراه فى كتبه هو ؛ أما «الحقيقة المحمدية» فليست عنده سوى العقل الأول أو العقل الكلى المتجلى فى أكمل مظاهرة فى طبقة الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم تحت ما يسميه «بالإنسان الكامل» - وعليه «فالحقيقة المحمدية» تساوى «القطب» عند الصوفية، والإمام المعصوم عند الإسماعيلية والقرامطة - أي أنه إنما يريد بها المحور الذى يدور عليه العالم الروحانى .

علاقة الحقيقة المحمدية (القطب) ببقية الأنبياء والأولياء :

يبحث ابن العربى هذا الموضوع بحثاً وافياً فى كتابه «فصوص الحكم» فهو يسمى كل نبى من الأنبياء «كلمة». فيقول مثلاً «فص حكمة إلهية فى «كلمة» آدمية» و«فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية» و«فص حكمة عليه فى كلمة إسماعيلية» وهكذا، ويطلق اسم الكلم (جمع كلمة) علي الأنبياء فى مطلع الفصوص حيث يقول «الحمد لله منزل الحكم علي قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم» ثم يشير

---

(١) شرح القاشانى على الفصوص. القاهرة سنة ١٣٠٩ ص ٤٣٠ .

إلي الحقيقة المحمدية وأنها أصل كل وحى وعلم فى قوله «وصلى الله علي ممد الهمم من خزائن الجود والكرم»، ولكنه لايطلق اسم«الكلمة» (بالألف واللام) إلا علي «الحقيقة المحمدية» .

والحق أنه يطلق لفظ «كلمة» على كل موجود من الموجودات من حيث أنه مجلى من مجالى «الكلمة» الكلية الجامعة (العقل الإلهى أو حقيقة الحقائق) – لأن الكون فى نظره مجموعة كائنات ناطقة – ويستشهد على ذلك بقوله تعالى ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا﴾[1] ولكنه يختص باسم الكلمة عادة الأنبياء والأولياء دون غيرهم لأنهم مظاهر لذلك العقل أكمل وأجمع من غيرهم. أما العلاقة بين محمد (الحقيقة المحمدية) وغيره من الأنبياء فهى أشبه بالعلاقة بين الكل والجزء – لأنه يجمع فى نفسه ما تجلى فيهم جميعاً من الكمالات والصفات، زد على ذلك أنه لايعنى «بالصورة المحمدية» محمداً النبى عليه السلام وإنما يستعملها كرمز للصورة الآدمية – الناسوت – وعلى ذلك تكون الحقيقة المحمدية هى باطن الناسوت أو اللاهوت، ومن هنا نفهم سبب تسميته الحقيقة المحمدية «بآدم الحقيقى» الذى خلقه الله فى صورته[2] .

وربما كان السبب فى أن ابن العربى يسمى الأنبياء – بل كل الموجودات «كلمات»[3] أحد أمور ثلاثة :

---

(١) سورة ١٨ آية ٩٨، راجع الفصوص ص ٢٧٠ .

(٢) والتفرقة بين اللاهوت والناسوت فكرة أخذها ابن العربى عن الحلاج .

(٣) وهى تسمية وردت فى القرآن فى حق عيسى عليه السلام فى قوله تعالى: «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» – فاستعملت «الكلمة» كمساو للروح – وقد وردت فى القرآن أيضاً إشارة إلى أن كل روح «كلمة» فى قوله تعالى ﴿قل الروح من أمر ربى﴾ والأمر «كلمته» واشارة إلي أن المخلوقات كلها «كلمات» الله فى قوله تعالى ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى﴾ إلخ .

(١) إما أن الفلاسفة الإسلاميين (ومنهم ابن العربى) أخذوا الاصطلاح عن المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى الاسكندرية وعن فلاسفة اليهود والمسيحيين وشراحهم.

(٢) أو أنهم استعملوا كلمة التكوين «كن» مكان الكائنات استعمال السبب مكان المسبب فسموا كل كائن بالكلمة .

(٣) أو كما يقول القاشانى: إن الكائنات سميت «بالكلمات» لأن نسبتها إلى الذات الإلهية كنسبة الحروف والكلمات إلى النفس الإنسانى؛ ولما كانت الكائنات صادرة عن النفس الإلهى المعبر عنه بالنفخ ، فى قوله تعالى ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾ وقوله ﴿فنفخت فيه من روحى ﴾ كانت أولى بأن تسمى كلمات[١] وكما أن الكلمات المؤلفة من حروف ومقاطع رموز ودلالات على أصلها الذى هو الحق – وكذلك الأنبياء والأولياء رموز ودلالات على أصلها الذى هو «الحقيقة المحمدية» .

هذه احتمالات ثلاثة فى أصل «الكلمة» . ولكننى أميل إلي الاحتمال الأول وهو أن هذا الاصطلاح تسرب إلي المسلمين من جيرانهم أو مواطنيهم من اليهود والنصارى الذين استعملوه .

هذا وقد سبقت الإشارة إلي أن ابن العربى يعتبر «الحقيقة المحمدية» الأصل الذى يأخذ عنه الأنبياء والأولياء[٢] الذين يسميهم «الكلمات» و«الكلم» (Verba Dei) والمنبع الذى يستمد منه كل ذى نطق نطقه، لذلك يفسر قول النبى ﷺ «أوتيت جوامع الكلم» تفسيراً يتمشى مع هذا الرأى فيفهم من الكلم (Logoi) الأنبياء والأولياء

---

(١) شرح القاشانى على الفصوص ص ٢٧٥ .

(٢) راجع الفصوص ص ٩، ٥١، ٥٤، ٦٠ إلخ. انظر مثلاً قوله فى الفصوص ص ٥٤ حيث يقول: «فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخرت طينته فى الوجود فإنه بحقيقته موجود» .

ومن جوامع الكلم الحقيقة المحمدية التى نتكلم عنها ، وقد ذكرنا كذلك أن «كلمنت» الأب الاسكندرى قد سبق ابن العربى إلي هذا المعنى وأن «فيلو» اليهودى قد سبق الاثنين حيث سمى «الكلمة» بالكاهن الأعظم (Highest Priest) .

وإذا رجعنا إلي فصوص الحكم لابن العربى وجدنا أن من أهم أغراضه شرح العلاقة بين كل «كلمة» (نبى) والأصل الذى يستمد منه علمه (وذلك الأصل هو «الكلمة» أو الحقيقة المحمدية) فهو يفسر نوع ذلك العلم الذى يسميه بالحكمة والاسم الإلهى الغالب على كل نبى، لأن كل نبى تحت تأثير اسم إلهى خاص إلا محمداً عليه السلام فإنه تحت تأثير الأسماء الإلهية جميعها[١] ويرجع جميع أنواع العلم الباطن إلي نوع واحد مصدره ذلك النور المحمدى. فلو ورث ولى من الأولياء علم الباطن من نبى من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام فإنه لايرث مثل هذا العلم مباشرة، بل بواسطة «النور المحمدى» وهذا هو السر فى أن ابن العربى يقول إن الولاية المحمدية تشبه النبوة[٢] لأن كلا من الولى المحمدى والنبى يأخذ علمه من منبع واحد .

لهذا كله كان محمد عليه السلام فذاً بين الأنبياء، وكانت «حكمته» فردية لانظير لها، وكان موجوداً لايضاهيه موجود آخر – وليس فوقه سوى الذات الأحدية الإلهية. ولكن ابن العربى ينظر أحياناً إلي «الحقيقة المحمدية» نظرته إلي «حقيقة الحقائق» فيسميها «البرزخ» بين الله والعالم والواسطة بين القديم والحادث أو بين واجب الوجود وممكن الوجود أو بين الفاعل والمنفعل وهكذا .

ونحن إذا فهمنا الحقيقة المحمدية (أو النور المحمدى) بهذه الصورة التى يصورها بها

---

(١) والحق أن ابن العربى يقول إن كل ذى نطق (وما فى الكون إلا ما له نطق) – سواء أكان نبياً أو ولياً أو لم يكن – تحت تأثير اسم من الأسماء الإلهية وأن علم كل منهم متأثر بذلك الاسم . راجع الفتوحات جـ٤ ص ٢٧٩ س ١٤ من الأسفل .

(٢) ويستدل بالأثر القائل «علماء أمتى كأنبياء بنى إسرائيل» .

ابن العربى كان أهم وظائفها ما يأتى :

الأول : أنها مصدر كل علم باطنى تصوفى وغير تصوفى إذ هى الروح الممد لجميع الأنبياء والأولياء وبواسطتها يشرق نور العلم الإلهى فى قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم – ففى قلب كل نبى وكل ولى من مشكاتها شعاع وهى مصدر الإشعاع الدائم الأبدى الأزلى فهى القوة الروحية أو الناطقة السارية فى الكون بأسره؛ إليها ينظر كل صوفى فى أعماق قلبه وعنها يبحث، وغايته من رحلته الطويلة فى طريقه الصعب الشاق أن يحقق وحدته الذاتية معها، وهذا هو عين الوصول وهذا هو عين القرب وفى هذا السعادة التامة والنعيم الذى ليس فوقه نعيم[1] .

و«الحقيقة المحمدية» على هذا أشبه شيء «بالقطب» أو الإمام المعصوم (فى مذهب الإسماعيلية) الذى يتجلى فى كل زمان فى صورة قطب ذلك الزمان ، إلا أن ابن العربى يختلف عن الإسماعيلية فى أنه لايقول بعصمة الإمام الظاهر – أى أنه يجوز الخطأ والزلل على كل نبى وولى فى الأحكام – أما الإمام الباطنى (أو القطب أو الحقيقة المحمدية) فهو معصوم على الدوام .

الثانى : أن «الحقيقة المحمدية» من حيث هى عين «حقيقة الحقائق» علة العالم وسبب خلقه لأنها أيضاً عين «الروح» أو هى روح القدس المشار إليه فى قوله تعالى : ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلي مريم وروح منه﴾[2] فإن ابن العربى يقول أن «الملقى» المشار إليه فى الآية هو على الحقيقة محمد[3] – لا، بل هو الملقى لجميع «الكلمات» بواسطة أو بغير واسطة لأنه هو«القلم الأعلى»[4] (والقلم

---

(١) راجع الفتوحات جـ٣ ص ١٨٣ .

(٢) سورة ٤ آية ١٦٩ .

(٣) راجع الفتوحات جـ١ ص ١٠٩ ص ١٤.

(٤) راجع الفتوحات جـ١ ص ١٠٩ س ١٤ و ص ١٢١ والفتوحات جـ٣ ص ٥٨٠ وقارن ذلك بالفتوحات جـ ٣ ص١٠١ س ١٢ من الأسفل .

الأعلى عنده = الروح الكلى أو روح القدس) ويسميها كذلك «الحق المخلوق به» وهو اصطلاح أخذه عن أبى الحكم بن برجان الصوفى الأندلسى[1] .

ثالثاً : أنها الروح الحافظة للعالم والمهيمنة عليه[2] .

جـ - الناحية الثالثة من نظرية ابن العربي :

«الكلمة» بمعني «الإنسان الكامل»

يستعمل ابن العربى كلمة «الإنسان الكامل» فى معنى فلسفى خاص، إذ الكمال عنده الوجود بأوسع معانيه، والكامل هو ما تحققت فيه معانى الوجود وصفاته سواء كانت خيراً أو شراً - أو كما يقول هو : كمال الشىء متوقف على عدد الصفات الإلهية التى تتجلى فيه أو فى استطاعته أن تتجلى فيه، ويتبين من هذا أنه لايستعمل الكلمة فى معناها الأخلاقى مطلقاً .

وأكمل الموجودات على الإطلاق هو «الحق»، وأكمل مظهر للحق هو «الإنسان الكامل» الذى خلقه الحق على صورته .

وقد سبقت الإشارة عند كلامنا عن نظرية الأشاعرة فى «الكلمة» إلي التفرقة التى وضعوها بين كلام الله القديم الذى لم يزل ولم يبرح ذاته تعالى وكلام الله الظاهر الذى هو الدلالة على الكلام القديم؛ وسبق أيضاً أن قلنا إن أول من ذهب إلي هذه التفرقة بين نوعى «الكلام» أو «الكلمة» هم الرواقيون الذين تكلموا عن العقل الكامن (Logos En-diathetos) والعقل الظاهر (Logos Prophorikos) وها نحن نرى هذه التفرقة تظهر مرة أخرى فى الفلسفة الإسلامية فى نظرية ابن العربى التى نحن بصدد شرحها ، إلا أن ابن العربى كان أقرب إلي الرواقيين فى نظريته وأعمق فى النظر الفلسفى من الأشاعرة. فما

---

(١) راجع الفتوحات جـ٢ ص٧٩ .

(٢) راجع الفتوحات جـ١ ص ٩٩ س١٠ .

سماه الرواقيون بالعقل الكامن أو العقل بالقوة هو بعينه ما سماه «بالإنسان الكامل» لأن العقل الباطن السارى فى جميع أنحاء الكون الذى سماه ابن العربى تارة بحقيقة الحقائق، وطوراً بالحقيقة المحمدية، لايظهر – كما أسلفنا – فى جميع المخلوقات بدرجة واحدة، وليس فى الوجود ما هو مظهر له فى أعلى درجاته سوى «الانسان الكامل» الذى استحق من أجل كماله الوجودى أن يسمى بالخليفة، «وبالصورة» و«بالكون الجامع» وبالمرآة التى تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته .

ولقد بلغت الجرأة بابن العربى إلى حد أنه أجاز إطلاق اسم «الله» على الإنسان الكامل فى قوله : «فما قال أحد من خلق الله أنا الله إلا اثنين الواحد الله المرقوم بالقرطاس إذا نطق يقول أنا الله ... والعبد الكامل (الإنسان الكامل) الذى الحق لسانه وسمعه وبصره يقول أنا الله كأبى يزيد الذى حكى عنه أنه قال أنا الله: وما عدا هذين فلا يقول أنا الله وإنما يقول الاسم الخاص له»[1] .

أما عن «الإنسان الكامل» الذى هو الكون الجامع المظهر لجميع الصفات الإلهية فيقول فى مطلع الفصوص «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لايبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشىء نفسه بنفسه ما هى مثل رؤية نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة..... وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لاروح فيه، وكان كمرآة غير مجلوه... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم (الإنسان من حيث هو وخاصة الإنسان الكامل) عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير» ... وأن فيها (فى النشأة الإنسانية) فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الإلهية بين

(١) راجع الفتوحات المكية جـ٤ ص ١٣ .

ما يرجع من ذلك إلي الجناب الإلهى وإلى جانب حقيقة الحقائق، وفى هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف، إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم أعلاه وأسفله[1] .

فى هذه الجملة العجيبة نرى وصفاً كاملاً لما يعنيه ابن العربى بالإنسان الكامل أو آدم الحقيقى الذى جمع فى عين واحدة - كما يقول - الحضرة الإلهية بكامل صفاتها وحضرة حقيقة الحقائق وحضرة العالم الطبيعى بما له من روح وعقل وجسم، فروحه صورة مصغرة من روح الله وعقله صورة مصغرة من العقل الكلى (حقيقة الحقائق) وجسمه صورة مصغرة من عالم الطبيعة[2] ولكن سبق ابن العربى إلى القول بمثل هذا الحلاج الذى ربما كان أول مسلم فهم الأثر اليهودى[3] القائل (خلق الله آدم على صورته) وأوله بهذا المعنى. ولا ندرى كيف وصل إلى الحلاج العلم بمثل هذا التأويل ولكنه كان لاشك متأثراً بمذهب المسيحيين فى الحلول من جهة، وبنظرية «فيلو» فى «الكلمة» من جهة أخرى .

ولكى نرى أثر الحلاج فى ابن العربى فى هذا الموضوع لابد لنا أن نقارن عبارة الفصوص السابقة بما يقوله الحلاج فى وصف «الهوهو» الذى خلقه الله على صورته

---

(١) فصوص الحكم ص ١٢ - ١٧ .

(٢) وإلى ذلك يشير ابن العربى فى أبيات له :

سر الوجود الكبير	هذا الوجود الصغير
لولاه ما قال إنى	أنا الـكبير القدير
لايحجنك حدوثى	ولا الفـنا والنشور
فإنـــنى إن تأملـــــــتنى المحيط الـكبير	
فللقـــديم بذاتـى	وللجـــديد ظهور

راجع ما يقوله ابن العربى فى المقارنة بين العالم الصغير والعالم الكبير فى التدابيرات الإلهية .

(٣) وإن كان جمهور المسلمين على أنه حديث نبوى .

وخاطبه فى الأزل قبل أن يوجد الخلق، والذى يشير الحلاج إليه فى أبياته المشهورة التى يقول فيها :

سبحـــــان من أظهر ناسوته ... سرسنا لاهـــــوته الثـــــاقب

ثـم بدا لخــــلقه ظاهـــراً ... فى صورة الأكـــل والشـارب

حـــتى لقد عـــاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

غير أن نظرية الحلاج نظرية «حلول» (incarnation) ونظرية ابن العربى نظرية وحدة وجود (Pantheisme) وسنشرح الفرق بينهما بالتفصيل فيما سيأتى .

وغنى عن البيان أن المراد «بالإنسان الكامل» ليس مجرد الصورة الإنسانية أو ما يسميه ابن العربى بالإنسان الحيوانى، بل الإنسان من حيث هو إنسان ، أى الإنسان الناطق الظاهر فى أكمل صورة فى الأنبياء والأولياء. ولكن دعنا نشرح بالتفصيل ما يقصده ابن العربى (أو عبد الكريم الجيلى الذى كان من أكبر أتباعه فى هذا الموضوع) من كمال الإنسان الكامل ومن أي شيء يتألف ذلك الكمال. من الواضح أن ابن العربى والجيلى يخلطان بين نظريتين مختلفتين أو على الأقل يترددان بينهما : النظرية الفلسفية وهى أن الإنسان (الجنس البشرى) أكمل مخلوق فى الوجود، تتجلى فيه الصفات الإلهية جميعها، وأن فى الإنسان الكامل وحده وبواسطته تظهر الكمالات الإلهية مجتمعة . وهذا هو مفهوم عبارة الفصوص اليى ذكرناها ، والنظرية الصوفية وهى أن العارفين الذين يطلق عليهم ابن العربى اسم «الإنسان الكامل» يدركون ذوقاً فى منزلة من منازل كشفهم وحدتهم الذاتية بالحق ويتحققون منهذا فيصلون إلي كمال المعرفة بأنفسهم وبالله، إذ لايعرف الله سوى الإنسان الكامل الذى يعرف نفسه – لا بل الله هو الذى يعرف نفسه بنفسه فى الإنسان الكامل – هذه هى نظرية ابن العربى و الجيلى

(١) طواسين الحلاج ص ١٣٠

كليهما. فهل الإنسان الكامل إذن كامل فى وجوده (وهو الرأى الأول) أو كامل فى معرفته (وهو الرأى الثانى) أو فى الاثنين معاً؟ بعبارة أخرى: هل «الإنسان الكامل» كامل بالفعل أو على الأقل بالأهلية والاستعداد بمعنى أنه تتمثل فيه الجمعية الإلهية وحقيقة الحقائق والعالم الطبيعى – أى هل هو كامل لأنه صورة كاملة من الله – أم هل يكتسب كماله من تحققه (فى حالة كشفه) فى أنه متحد مع الله اتحاداً ذاتياً؟

لاشك أن ابن العربى قصد المعنيين معاً وإن لم يصرح بذلك بالفعل ، لأنه لو قصد المعنى الأول فحسب لكان كل إنسان على نظريته «إنساناً كاملاً» – والواقع أن كل إنسان فى نظره «إنسان كامل» لكن بالقوة، أما الكامل بالفعل فهو ما تحقق فيه المعنيان معاً، وهذا لايتوفر إلا لبعض أفراد الإنسان فقط. والنتيجة المباشرة لهذه المقدمات هى أن الإنسان الكامل فى نظر ابن العربى لابد أن يكون متصوفاً – وهذا بالفعل ما يرمى إليه، غير أننا يجب ألا يفوتنا أنه ليس للتصوف معنى عنده سوى تحقق الصوفى من وحدته الذاتية بالحق .

د – «الإنسان الكامل» علة العالم وسبب وجوده :

يجب أن نقرر هنا بادئ ذى بدء أن ابن العربى لايستعمل الخلق والإيجاد بمعناهما المألوف أي بمعنى إحداث الشيء بعد إن لم يكن ، وإنما يستعملهما بمعنى ظهور الشيء فى صورة ما بعد أن كان فى صورة أخرى. فخلق العالم على هذا معناه ظهوره فى الصورة التى هو عليها من الذات الواحدة التى هى مبدؤه وغايته .

ويرجع ابن العربى سر خلق العالم (بهذا المعنى) إلى حب الذات الإلهية وشوقها إلى الظهور لكى تعرف وتتجلى كمالاتها – وهو (كبقية الصوفية) يستند فى قوله هذا إلي الحديث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى». من أجل هذا الحب وهذا الشوق ظهر الحق فى صورة العالم – ولكن العالم لايمثل كمال الحق

ولا جماله إلا تمثيلاً جزئياً، لأن فى كل ناحية من نواحيه تتجلى صفة أو صفتان من صفات الحق، لذلك كان لابد من كون جامع تتجلى فيه الصفات والكمالات الإلهية فتمثلها تمثيلاً كلياً، وهذا الكون الجامع هو «الإنسان الكامل» الذى يعرف الحق، بل الحق يعرف نفسه به «إذ هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين»[1] وهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم؛ «وبه نظر الحق إلي عباده فرحمهم» (والرحمة فى اصطلاح ابن العربى معناها الخلق والإيجاد) . هذا هو السر فى أنه يقول أن «الإنسان الكامل» علة العالم وسببه لأنه الواسطة فى خلق العالم وظهوره كما أسلفنا ، ولأنه الغاية القصوى من الخلق، ولأنه بوجود «الإنسان الكامل» تتحقق الإرادة الإلهية من إظهار مخلوق يعرفه حق معرفته ويظهر كمالاته، ولولا الإنسان الكامل لما تحققت هذه الإرادة[2] أي لما عرف الحق – لأن الإنسان الكامل يعرفه عن طريقين : عن طريق معرفته بنفسه، إذ الحق متجل فيه تمام التجلى، وعن طريق معرفته بالعالم إذ الحق متجل فى العالم وظاهر بصوره التى لاتحصى، فهو لذلك يعرف الحق جملة وتفصيلاً. ومن أجل ذلك أيضاً يبالغ ابن العربى فى تكريم الإنسان وتعظيم شأن النشأة الإنسانية، لأنها بكمالها الروحى والنفسى والجسمى صورة الله التى لاينبغى أن يتولى حل نظامها سواه، ولأن فى حلها حلاً لنظام الكون وضياعاً للغاية المقصودة من وجوده، لذلك يجب مراعاة هذه النشأة، فإ مراعاتها مراعاة للحق[3] . لا، بل إن مراعاة النشأة الإنسانية والشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة فى الله – أى إذا تعدى الإنسان حدود الله. ولابأس فى هذا المقام من إيراد ما يذكره ابن العربى فى فضل الإنسان عند الله وتعظيم شأنه حيث يقول «أراد داود عليه السلام بناء بيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدم، فشكا ذلك إلى ربه، فأوحى

---

(١) فصوص ص ١٩ .

(٢) يقول ابن العربى إن هذه الإرادة هى «الأمانة» المشار إليه فى قوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾سورة الأحزاب آية٧٢

(٣) راجع الفصوص ص ٣٢٤ .

الله إليه أن بيتى هذا لايقوم على يدى من سفك الدماء، فقال داود يارب ألم يكن ذلك فى سبيلك ؟ قال بلى ولكنهم أليسوا عبادى ؟ .... ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح إبقاء عليهم، فقال ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم أخذ الفدية أو العفو فإن أبى فحينئذ يقتل إلخ[1] ألا ترى أن الله عظم قدر الإنسان وأعلى شأنه فقال : ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة﴾[2] وهذا معناه فى لغة ابن العربى أن الله جمع فى الإنسان (الأمر المشار إليه بالتسخير) حقائق العالم بأسره: أعلاه (وهو المشار إليه بالسموات) وأسفله (وهو المشار إليه بالأرض).

ولايقتصر ابن العربى على اعتبار الإنسان الكامل علة فى وجود العالم وسبباً له، بل يقول إنه كذلك الحافظ للعالم والمبقى علي نظامه، وها هى عبارته فى الفصوص «فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه «الإنسان الكامل» ألا تراه إذا فك من خزانة الدنيا لم يبق فيه ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلي الآخرة فكان ختماً علي خزانة الآخرة ختماً أبدياً سرمدياً»[3] ويمكن تفسير هذه الجملة الغريبة بأحد معنيين :

الأول : أنها تفسر لنا جهة أخرى من نظرية ابن العربى التى تعتبر الإنسان الكامل علة فى وجود العالم بمعنى أنها تشير إلي أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإذا وجدت وجدت المعلول وإذا عدمت عدم، وعلى هذا إذا وجد «الإنسان الكامل» الذى من أجله ظهر العالم (أو بالأحرى ظهر الحق فى صورة العالم) أي إذا تغيرت الإرادة الإلهية

---

(١) راجع الفصوص ص ٢٢٣ .

(٢) سورة لقمان ، آية ٢٠ .

(٣) فصوص ص ٢٠ .

فلم يرد الحق أن يعرف ، لوقف تجليه فى صورة الموجودات أياً كان نوعها – وهذا معناه فى نظر ابن العربى زوال العالم وفناؤه (إذ العالم فى نظره هو مجموع الصور التى تتجلى فيها الذات الإلهية) وانتقال الأمر إلي الآخرة (يريد بذلك رجوع الصور الكونية إلي الجوهر الواحد الذى هو الذات)، أي لو زال «الإنسان الكامل» وذهبت الغاية من الوجود الظاهرى لعاد ظاهر الحقيقة إلي باطنها : أي لذهب الظاهر وهو العالم وبقى الباطن وهو الذات، وهذه هى النتيجة المنطقية لمذهبه .

الثانى : إن «الإنسان الكامل» هو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه بمعنى أنه قوة كونية تدبر شئون العالم فلها إذا صفة الخلق والحفظ، وهذا هو الذى يعنيه ابن العربى أحياناً بقوله إن الصوفى (وهو مثال «للإنسان الكامل») يخلق كذا وكذا. ولكننا يجب أن نفرق بين شيئين كثيراً ما يخلط هو بينهما: الأول العقل الكلى أو الروح الذى يسميه حقيقة الحقائق والعقل الأول إلخ وهذا لاشك مبدأ الخلق والحفظ والتدبير فى العالم كما قدمنا ، الثانى الصور التى يتجلى فيها ذلك العقل تمام التجلى، وهى التى يسميها بالإنسان الكامل، لذلك يظهر عند ما يتكلم عن الإنسان الكامل بمعنى الحافظ للكون أو المدبر له أنه يعنى بالحافظ والمدبر أحد شيئين: العقل الكلى نفسه، ولكن ليس له أن يسمى العقل الكلى إنساناً كاملاً بعد أن قال إن الإنسان الكامل صورة خارجية له، أو أنه يعنى بالحافظ المدبر الإنسان الكامل الذى تحقق فى حالة كشفه من وحدته الذاتية مع الحق، تلك الحال التى يفنى فيها الإنسان عن إنيته وفرديته فيدرك ذوقاً أنه والقوة التى تدبر الكون وتحفظه شيء واحد. وهذه هى المنزلة التى بلسان حالها يقول الصوفى تارة «أنا الحق» وطوراً «سبحانى» ويشعر أن كل ما يجرى فى الكون إنما هو بأمره وطوع إرادته .

ويتبين الخلط بين هذين المعنيين فى كثير من عبارات ابن العربى التى ينسب فيها إلى الإنسان الكامل قوة الخلق والإبداع: فتراه مثلاً يقول: «إنه (أي الإنسان الكامل) قد

نفخ فى كل صورة خلقها روحاً منه»[1] ولاشك أن الذى يعنيـه هنا إنما هو روح القدس أو الله نفسه لا الإنسان الكامل بالمعنى الذى فهمناه .

هـ – ملاحظات عامة علي نظرية ابن العربي والنظريات الأخري التي سبقته:

سبق أن ذكرنا أن ابن العربى كان أول مسلم وضع نظرية إسلامية كاملة فى «الكلمة» وفصلها تفصيلاً فلسفياً محكماً. ويكفى للدلالة على هذا أن نقارن الآن بين نظريته والنظريات الأخرى التى أسلفنا شرحها لكى يتبين الفرق بين الاثنين. وسبق أيضاً أن قلنا إنه لم يكن الأول فى وضع مثل هذه النظرية فحسب بل كان الأخير كذلك، إذ كل من تكلم بعده فى هذا الموضوع عالة عليه فى أفكاره واصطلاحاته .

والآن دعنا ندرس العلاقة بين هذا الفيلسوف ومن تقدمه من الفلاسفة والمتصوفين الإسلاميين وغير الاسلاميين ممن خاضوا فى هذه المسألة أو أشاروا إليها إشارة ولم يكن لهم فيها رأي خاص . فنبدأ أولاً بالحلاج. للحلاج أثر ليس بالقليل فى فلسفة ابن العربى العامة وفى فلسفته فى «الكلمة» بوجه خاص، فإنه لاشك قد مهد السبيل لابن العربى للوصول إلي نظريته التى شرحناها. وقد كان الحلاج من أوائل المسلمين الذين تضمنت عباراتهم معانى خاصة تصلح لأن تكون بذوراً لنظرية إسلامية فى «الكلمة» وكان كذلك من أوائل من أفاضوا فى القول بألوهية محمد عليه السلام وبأزلية[2]. يقول هذا الصوفى : ليس من الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم (محمد) همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم[3] لأنه كان

---

(١) الفتوحات جـ٣ ص ٥٧١ س ١١ وما بعده .

(٢) اقرأ طاسين السرج فى كتابه الطواسين .

(٣) «القلم» كلمة يستعملها الفلاسفة الإسلاميون (الفارابى مثلاً) والمتصوفون يقصدون بها العقل الأول (كما يفهمه أفلوطين) وهى التى يستعملها ابن العربى كمرادف «للحقيقة المحمدية» .

قبل الأمم»[1] ثم يقول «قبيلته لامشرقى لامغربى» يشير بذلك إلي أنه هو النور المنصوص عليه فى الآية ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح.... لاشرقية ولا غربية﴾[2] فمحمد فى نظر الحلاج هو ذلك النور الأبدى الذى ينبعث منه نور (علم) جميع الأنبياء والأولياء ، فهو أول وأظهر وأقدم نور على الإطلاق .

ليس فى نظرية الحلاج كما نرى مغزى فلسفى بعيد . ويتفق معه فيما قال كثير من متصوفى المسلمين وخاصة الفارسيين منهم الذين تأثروا بتعاليم الشيعة وفرقهم من الاسماعيلية الباطنية وغيرهم ممن تأثر بهم ابن العربى نفسه كما سنرى .

ونحن لو تصفحنا نظرية ابن العربى لوجدناه متأثراً فيها بمصدرين هامين : الأول هلينى أخذه من الرواقيين «وفيلو» وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة، وهذا عنصر نجد أثره ظاهراً بوجه خاص فى الناحية الميتافيزيقية وفى رأيه فى الإنسان الكامل. الثانى إسلامى أخذه عن الإسماعيلية الباطنية وعن الحلاج، ويبدو ظهور هذا العنصر فى الناحية التصوفية من نظريته .

ويغلب على الظن أن العنصر الهلينى قد وصل إلي ابن العربى بعد أن تناولته أيدى الفلاسفة المسيحيين (وخاصة الآباء المسيحيين بالاسكندرية) واليهود، وبعد أن غير هؤلاء فيه وبدلوا ، ثم غير فيه وبدل من بعدهم بعض الفلاسفة والمتصوفين الإسلاميين .

نظرية ابن العربي والنظرية المسيحية :

ويكفى لظهور أثر المسيحية فى هذه النظرية الإسلامية وجود فكرة التثليث (Trinity) فيها من أولها إلي آخرها، فإن ابن العربى يعتبر التثليث شرطاً أساسياً فى تحقيق الإيجاد أو الخلق وهو صفة من أهم صفات «الكلمة». انظر إليه حيث يقول:

---

(١) طواسين ص ١١ .

(٢) طواسين ص ١٢ الآية ٣٥ من سورة النور .

«إعلم وفقك الله أن الأمر كله مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث ... قال تعالى : ﴿إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ، فهذه ذات ذات إرادة وقول، فلولا هذه الذات وإرادتها وهى نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشىء ما كان ذلك الشىء»[1] وانظر إليه أيضاً حيث يقول:

تثلث محبوبى وقد كان واحداً كما صير الأقنام بالذات أقنما

إلا أن التثليث فى فلسفة ابن العربى غيره فى الفلسفة المسيحية، فهو فى الأولى تثليث اعتبارى وفى الثانية تثليث حقيقى للأقانيم، أي أن التثليث الذى يشير إليه هو تثليث فى الصفات، فى حين أنه فى المسيحية تثليث أفراد .

وهناك نقطة أخرى تتفق فيها النظرية المسيحية فى «الكلمة» (كما هى موضحة فى إنجيل يوحنا وفى رسالته الأولى) مع نظرية ابن العربى، وهى أن «الكلمة» (الحقيقة المحمدية عنده والمسيح عند المسيحيين) تحل من النظريتين منزلة تكاد تكون واحدة، لأنها فى النظرية المسيحية الواسطة بين الله الأب وبين العالم، وبها أظهر الله أسراره وكمالاته إلخ إلخ من الأوصاف التى تنطبق تماماً على الحقيقة المحمدية كما يفهمها ابن العربى. ولكن بالرغم من هذا وذاك، لاتزال النظريتان مختلفتين ولا تزال الفجوة بينهما عميقة لايمكن غض النظر عنها، لأن ابن العربى شديد الانكار لكل فكرة تقول بالمزج أو الحلول أو ما أشبههما مما تقوم عليه المسيحية، ولأنه يعتقد أن «الحقيقة المحمدية» هى الحق نفسه فى مجلى خاص من مجاليه، وليست الأقنوم الثانى من الأقانيم .

زد على ذلك أن علاقة الذات الإلهية بالعالم فى نظر ابن العربى تختلف اختلافاً جوهرياً عن علاقة الله الأب بالعالم عند المسيحيين، فإن الذات الإلهية عنده – بالرغم من أنها ظاهرة فى كل مظهر وجودى – لها فى نفسها من التنزيه والإطلاق مايجعلها

---

(١) فصوص ص ٢٠٤ – ٢٠٥ .

بعيدة كل البعد عن الاتصال بالعالم المحسوس من حيث تدبيره والتصرف فيه، وهى كذلك منزهة عن أن تعرف أو توصف – وإنما تفعل فعلها وتتصل بالعالم عن طريق «الحقيقة المحمدية» أو «الإنسان الكامل» – أما الأب فى النظرية المسيحية فلا يبعد كل هذا البعد عن العالم والاتصال به، فإنه لايزال يوصف بالحب وبأنه نور وخير وهكذا. وأخيراً، ليس فى المسيحية سوى «كلمة» واحدة هى المسيح – أما ابن العربى فيقول أن كل موجود «كلمة» من كلمات الله التى لاتحصي، يستمد حياته وعلمه من «الكلمة» (بأداة التعريف) لأن كل شيء مظهر من مظاهر الذات الإلهية والروح الإلهية كليهما .

ابن العربي والاسماعيلية الباطنية :

يظهر تأثير الاسماعيلية الباطنية فى نظرية ابن العربى فى ناحيتها التصوفية كما أسلفنا – أي فيما يسميه هو «بالقطب» أو «الحقيقة المحمدية». وعلاقة هذا القطب بالصوفيين وبالروحانيين عامة. أما فكرة القطب فقد نشأت فى التصوف ونمت وتطورت بنموه وتطوره، فقد اعتقد أوائل الصوفية بوجود أصل يستمد منه كل من دخل الطريق معرفته بأسراره، وقالوا إن منبع هذه المعرفة (التى سموها العلم الباطن) ومصدرها هو محمد عليه السلام وورثته من بعده. توسع الإسماعيلية كما رأينا فى هذه الفكرة وبنوا نظريتهم فى الإمام المعصوم عليها – ولكننا لانجد – لاقبل الاسماعيلية ولا بعدهم – سوى ابن العربى – من اعتبر القطب (الحقيقة المحمدية) مبدأ كلياً عاماً سارياً فى الكون بأسره، أصلاً لكل علم وكل حياة وكل خلق، أو اعتبره والله عيناً واحدة أو حقيقة واحدة، فإن ابن العربى لاينظر إلي «القطب» نظرة باقى الصوفية إليه، لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ولا نبياء من الأنبياء – بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع. وأقرب شيء إلى القطب بهذا ا لمعنى هو الإمام المعصوم الذى تكلم عنه الإسماعيليون والقرامطة – فإننا نرى مثلاً أحمد بن الكيال من الإمامية يقول فى وصف الإمام «إن كل من قدر الآفاق علي الأنفس وأمكنه أن يبين مناهج العالمين أعنى عالم الآفاق وهو

العالم العلوى وعالم الأنفس وهو العالم السفلى كان هو الإمام» ثم يقول بعد ذلك «وأن من قرر الكلى فى ذاته وأمكنه أن يبين كل كلى فى شخصه المعين الجزئي كان هو القائم (الإمام)»[١] فهذا تصوير جديد لم نسمع بمثله من قبل لموجود قرر كل كلى فى نفسه أي له صفة الجامعية فى شخص معين جزئى وهو وصف يقرب منه وصف ابن العربى «للإنسان الكامل» .

زد على ذلك أن من يسمهم الإسماعيلية بالناطقين – وهم فى نظريتهم مظاهر للعقل الكلى – هم أنفسهم «الكلمات» التى يطلقها ابن العربى علي الأنبياء. ومن الغريب أن الاسماعيلية يصفون الأنبياء (الناطقين) بأنهم الكاملون البالغون – وهو وصف لايبعد أن يكون مصدر تسمية ابن العربى لهم (ولغيرهم من الأولياء مثلاً) باسم «الإنسان الكامل» .

ولكن بالرغم من أن هناك تشابهاً عظيماً بين نظرية ابن العربى ونظريتهم واصطلاحاته واصطلاحاتهم، لايزال يوجد فرق جوهرى أو فروق جوهرية بين النظريتين؛ من أهمها أن نظرية ابن العربى مستندة إلي نظريته فى وحدة الوجود وهم ليسوا من أتباع هذا المذهب – ومنها أنهم (والقرامطة أيضاً) يعتبرون العقل الأول مصدر كل علم باطنى ويفهمون من العقل الأول ما فهمه أفلوطين – أما ابن العربى فيقول إن منبع كل علم باطنى هو العقل الأول الذى هو النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية كما شرحناها .

زد على ذلك أنه لايتفق مع الإسماعيلية أو القرامطة فى تفاصيل مذهبهم فى «الإمام» ولايعتقد كما يعتقد بعضهم فى الحلول أو التناسخ[٢] أو الاتحاد، نعم أنه مدين لهم بالشيء الكثير من فلسفته، ولكنه مدين كذلك لفلاسفة آخرين غيرهم، فليس هو فى الحقيقة من أتباع هؤلاء ولا أولئك، أي أن نظريته فى القطب بالرغم من أنه استقى

---

(١) راجع الشهرستانى ص ١٣٨ (الطبعة الأوربية) .

(٢) راجع الشهرستانى ص ١٣٣ وما بعدها .

كثيراً من عناصرها من مصادر مختلفة منها الاسماعيلية ، لاتزال نظرية مطبوعة بطابعه الخاص .

ابن العربي والرواقيين وفيلو

ذكرنا مافيه الكفاية عن مقدار أثر الرواقيين فى بعض نواحى نظرية ابن العربى، ونزيد هنا أنهم كان لهم أثر محسوس كذلك فى كل ما يقوله عن الناحية البشرية من نظريته، وإن كانت نظريته تمتاز عن كل ما عداها من نظريات «الكلمة» – رواقية أو غير رواقية – بالأهمية التى أعطاها للإنسان فيها، فإنه يبالغ فى تصوير العلاقة المشتركة بين الإنسان والله (كما يفعل Angelus Silesius) إلى درجة أنه يعتبر أن وجود الإنسان ضرورى لله (لأنه السبب فى ظهور كمالاته)، كما أن وجود الله ضرورى للإنسان. وقد صاغ ابن العربى هذا المعنى فى أكثر من عبارة نكتفى منها باقتباس الأبيات الواردة فى الفصوص وهى :

فـإنى بالـغـنى وأنا	أسـاعده وأسـعده
لـذاك الحق أوجـدنى	فأعـلمه فأوجـده
بذا جاء الحـديث لنا	وحـقق فى مقـصده[١]

يقول الرواقيون إن العقل الكلى السارى فى جميع أنحاء الكون يظهر فى الكون فى مظاهر مختلفة الدرجة ولا يتجلى فى أكمل مظاهره فى غير الإنسان الذى يعد بحق منه – يتفق الرواقيون والأفلاطونيون جميعاً على أن فى الإنسان جزءاً إلهياً، وهى فكرة أخذها وتوسع فيها من بعدهم فلاسفة المسيحيين والمسلمين ومتصوفوهم.

يقول الحوارى بولص: «إننى حى ولكننى لست أنا الحى بل المسيح هو الحى فى» ويقول إيكارت Eckhart المتصوف المسيحى المتوفى سنة ١٣٢٧م «يلقى الأب «الكلمة»

---

(١) الفصوص ص ١٢٥، والحديث هو «كنت كنزاً مخفياً إلخ» .

إلي الروح فإذا ولد الابن صارت كل روح مريم»[1] أي ظهرت الكلمة الإلهية بصورة الناسوت .

أما فلاسفة المسلمين ومتصوفوهم فلم يحيدوا كثيراً عن هذا الطريق، فإن الحلاج مثلاً قد أخذ هذه الفكرة التى عبر عنها الحوارى بولص وأحل «الحق» محل المسيح وبنى عليها نظريته فى اللاهوت والناسوت، تلك النظرية التى أشرنا إليها فى أكثر من موضع والتى كانت الأساس الذى بنى عليه ابن العربى نظريته فى «الإنسان الكامل».

أما علاقة نظرية فيلو فى «الكلمة» بنظرية ابن العربى فأكثر ما تظهر فى مصطلحات هذين الفيلسوفين، والحق أن فيلو أكبر مرجع استقى منه فلاسفة المسيحيين والمسلمين على السواء فى هذه النظرية. ويطول بنا الشرح لو تناولنا مصطلحات ابن العربى وفيلو بالتفصيل، لذلك سنقتصر على ذكرها تاركين للقارىء الحكم على مقدار وجه الشبه بينهما ، وها هى :

مصطلحات ابن العربي في «الكلمة»	مصطلحات فيلو في «الكلمة» كما هي مترجمة إلى الانجليزية والعربية
(١) التعيين الأول : المخلوق الأول : الصورة الأولى وهكذا	(1) The first Son of God (ابن الله الأول)
(٢) حقيقة الحقائق	(2) The Idea of Ideas or Archetypal Idea (حقيقة الحقائق أو الحقيقة المثالية)
(٣) الهباء أو صورة الحق	(3) The Darkness or Shadow of God (ظل الله)
(٤) البرزخ	(4) The Intermediate Stage Between God and the Universe (الواسطة بين الله والعالم)
(٥) الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي	(5) The Principle of revelation (مبدأ الوحي)
(٦) إنسان عين الحق	(6) The Glory of God (عظمة الله)
(٧) الشفيع	(7) The Intercessor or Paraclete (الشفيع)
(٨) الإمام: القطب : خاتم الرسل إلخ	(8) The High Priest etc. etc. (الكاهن الأعظم)

(1) Mysticism and Personal Idealism by Dean Inge P. 80

التمايز بين الفكر الإسلامى
والفلسفة الإسلامية

أ.د. محمد إبراهيم الفيومى*

نود أن نشير ، بادئ ذى بدء ، إلى أن المعرفة الإسلامية تشتمل على مستويات ثلاث ، يحدد المستوى الأعلى فيها نوع المعرفة : فهناك : الدين الإسلامى، والفكر الإسلامى، وفلسفة الإسلاميين.

هذا التصنيف نراه أساسياً – فى نظرنا – لتحديد فلسفة الإسلاميين وقضاياها ، من الدين الإلهى . وفكره ، أما عن الدين الإلهى : فهو ما أوحى به الله إلى الرسول ﷺ ،

* أستاذ الفلسفة والعقيدة بكلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر .
والأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية السابق بالقاهرة .

ولما كان الدين الإسلامى وحياً إلهياً ، لا تغيير فى ، ولاتبديل ، كان أعلى من كل مستويات الفكر الإنسانى ، والمعيار الأساسى لتحديد مسار الفكر الإسلامى وفلسفته ، وأنه ليس من قبيل الفكر العقلى ، أو نتيجة جهد عقلى قام به إنسان مفكر ، إنما يعتمد فى مصدره على الوحى الإلهى ، وهو غير العقل ، وهذا أهم ما يميز الدين الإسلامى عن الفكر الإنسانى وفلسفته .

أما الفكر الإسلامى ، فإنه نشأ نشأة طبيعية منذ حياة الرسول ونزول الوحى عليه ، فلقد حفل بالرأى فيما دون كتاب الله وسنة رسوله ، فضلاً عن دعوة القرآن ذاته للمسلمين إلى تدبره ، قال تعالى : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾[1] ثم هناك ضرورات أخرى حدثت وساهمت فى تنمية الفكر الإسلامى وانقسامه إلى مدارس فى السياسة والفكر .

فمجال السياسة برز فيه سؤال وجه الفكر السياسى فى الإسلامى وكان السؤال : من هو الخليفة ؟ ومجال الفكر الإسلامى برز فيه سؤال آخر هو : كيف أفهم مراد الله؟ وهل لكى أفهم مراد الله لابد من العقل ؟ على أى حال وجدنا - والواقع يؤيدنا - من أخذ بوجهة النظر التى تحترم العقل فى سبيل فهم النص المقدس ، أى أن العقل لابد منه لفهم الوحى الإلهى ، كالمعتزلة وأهل السنة والفقهاء وذلك على خلاف بينهم فى تقدير قيمة سلطة العقل ، هذا الاتجاه يسمى : (العقلى النقلى) .

وهناك اتجاه على طرفى نقيض من سابقه ألغى العقل وأخذ بفكرة الإمام المعصوم ، وهذا الاتجاه يسمى «اللاعقلى» كالشيعة والصوفية وانقسم إلى تيارات .

أما التيار الذى أخذ بالعقل لفهم المعنى الحقيقى للقرآن فقد حاول أن يقدم وسائل

---

(١) سورة النساء ، الآية : ٨٢ .

منهجية يستعين بها العقل على فهم النص الإلهى ويحكم بها علاقته بالقرآن .

* فظهر علم أصول الدين ليحدد علاقة العقل بالعقيدة .

* وعلم أصول الفقه ليحدد علاقة العمل بالشريعة(١) .

فاستطاع هذا الاتجاه أن يأخذ بالعقل ويرد له اعتباره وحددت هذه المناهج نطاقه وذلك مما عرف فى الجو الإسلامى بقضية «العقل والنقل» أو قضية الرأى فى الإسلام .

من هنا بدأ الصراع حول فهم الحقيقة الدينية دينياً وفكرياً وسياسياً :

– حقيقة دينية كما ترى فى مراد الله ، وكما عاشها الرسول وعبر عنها الوحى الإلهى فى إطار كلى .

– حقيقة دينية كما ترى فى مراد البشر وعايشتها الفرق الإسلامية .

ومن الصراع الدائر بينهما : تميز الفكر الإسلامى بالحركة الفعالة الإيجابية . وتميز أغلبه بعدم خروجه عن دائرة الدين الإسلامى ، وجهة ، وغاية ، وموضوعاً ، ومنهجاً ، فهو متلزم به عقيدة ، وتشريعاً ، وأخلاقاً ، وظل المفكر الإسلامى يرعى هذه المقررات ويلتزم بها .

وقد أدرك العلماء من مفكرى الإسلام مغزى الدعوة إلى الرأى فقاموا بجهود مشتركة إلى بناء أصول البحث والنظر من أجل فهم الدين، فأرسوا القواعد الفكرية لفهم النص الدينى فى الإسلام ركزت أصولها بالطرائق النقدية فى العلم والمعرفة ، فرأينا تنوعاً فى مصادر التشريع الإسلامى بجانب الوحى الإلهى كالإجماع ، القياس، الاستصحاب، شرع من قبلنا ، الاستحسان ، المصالح المرسلة ، سد الذرائع ، مذهب

(١) انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق .

الصحابى ، البراءة الأصلية فى العصر النبوى ، فضلاً عن قواعد أخرى : مثل : الأمور بمقاصدها ، المشقة تجلب التيسير ... إلخ .

وكنا نرى من خلال اختلاف علماء أصول الفقه الإسلامى حول تلك القواعد : نقاشاً حراً ومثمراً للغاية يتيح للعقل أن يتفهم مكانه من النص الإلهى وعلاقته به ، ودون أن نرى مقالة تكفر هذا أو تلعن ذاك أو أن تتهم ببدعة . فالمدارس الفكرية فى الإسلام ومحاولتها فهم الرأى وتقعيده ليست بدعة ، وليست لاهوتية صرفة ، إنما كان هدفها خلق مجتمع يحكمه طابع التوافق بينه وبين القانون الإلهى العقدى ، والتشريعى ، وآراؤها تضيف إسهاماً آخر للفهم التاريخى للأشياء .

وكان يحكم اختلافهم فى الرأى عدة اعتبارات منها :

* أن العالم ليس ثابتاً. إنه فى كل مظاهره فى تبدل ونمو .

* احترام اختلاف الأماكن ، فلا تسوى المدينة بالعراق ، فالأولى عند مالك يحتج بعملها . والشافعى قد كان له بالمشرق ما كان من فقه ثم أحكمه بمصر فصار له مذهبان : جديد وقديم بالعراق . تقديراً لسير الحياة المتغيرة وتدرجها المتطور . فحسهم العميق بأهمية الزمن أداهم إلى التأكيد على حقيقة النمو والتطور .

بهذه القواعد دخل على الدين تيار إنسانى ، ليرفع قيمة الإنسان الخلقية والفكرية وأضاف وسائل علميه تعين العقل على الاجتهاد ، وتنقد التقليد فى الدين : ومن خلال هذه المصادر المتنوعة ظهر أن كل ما أوحى الله به لا يمكن أن يكون مناقضاً للعقل ، وفى النهاية : كانت هذه القواعد بالنسبة للعقل مولداً جديداً له فقربت بينه وبين الدين وحفظت عليه اعتداله من أن تستهويه نظرة خاصة أو فكرة شخصية ، هذا هو الرأى فى الإسلام .

أما المذهب المنسوب إلى شخص من الأشخاص والذى يتجمد بجموده ويتحدد بحدود فكر ثم يقيم أصحابه فى داخله مدرسة ليبنوا أسواراً من الجمود حولهم ليعتزلوا داخله فيفقدوا حسهم الاجتماعى أخص خصائص النمو الحركى ليتوافق مع دوائر الفكر الأخرى لبيان الرأى فى الإسلام .

إن المذهبية فى الإسلام جمود ، تعوق من مسيرة العقل وتجعل فهم النص بعيداً عن ساحة الإنسان ومشاكله ، كذلك هى مرهقة للإنسان من حيث طبيعته البشرية حينما يتحدد مستقبله داخل مذهب يمثل فهماً معيناً للإسلام فى زمن معين لبيئة معينة .

إن الشافعى – قبل أن يجعله الأتباع شافعياً – كان يعايش علماء عصره فمنهم من هو مثله أو أكفأ منه أو أدنى منه ، لم يكن ذلك بالنسبة له سوى حلقات متتابعة يكمل بعضها بعضاً فى محراب الإسلام ، وكان الحوار القائم بينهم دافعاً للتفاهم ولم تكن حواجز الجمود قد قامت بعد ، ويبدو أن الإمعان فى تحديد المذاهب بعضها من بعض كان إمعاناً مزرياً بالفكر الإسلامى لأن التحديد يشير من ورائه إلى كميات هائلة من التعصب شغلت العقل عن جوهر الدين الإسلامى بتحليل صيغ الفقهاء اللفظية .

الإسلام وحرية الفكر :

من الأمور المعروفة فى الإسلام أنه ليس به محاكم تفتيش تصادر حرية الفكر أو تفرض رقابة على الآراء والمعتقدات ، وليس فى الإسلام حكماً استبدادياً يمنع الفكر من البحث الحر لمعرفة حقيقة جديدة أو كشف نور جديد ، فهولا يقف حائلاً دون الفعل المتحرر الساعى فى عالم المجهول .

ليس فى الإسلام مثل هذه السلطة سواء كانت كنسية أم طبقة دينية «اكليريكية» معصومة تمثل المركز الوحيد لتفسير الحقيقة السماوية وتلزم الإنسان لأن يخضع لها أو

تفرض عليه فكراً معيناً باسم القوة الروحية لتنظيم المجتمع : لو أخذنا الخلافة الإسلامية كنظرية تطبيقية حتى أفولها مثلا لوجدنا أنها اعتمدت على المبايعة ولم يدّع الخليفة أنه استمد شرعيته من مصدر إلهى ، كذلك ليس هناك أسرة دينية لها شكل مقدس أو طبقة دينية لها امتياز السيطرة على الدين تفسيراً أو شرحاً أو نسخاً .

٢- السمات العامة للفكر الإسلامى :

كذلك من السمات العامة للفكر الإسلامى : أنه محدد القضايا من حيث الجدل الإنسانى ، أى ليست قضاياه كلها قابلة للجدل العقلى - وإن وجد من المسلمين من تعدى هذه القضايا وخاض فيها - وغالب هذه القضايا يدخل فيما تطلق عليه الفلسفة : «مشكلات ما بعد الطبيعة »على أساس أن الوحى الإلهى تكفل بشرحها وبيانها وكان هذا الموضوع طبيعياً لولا تشبث بعض المتفلسفة الإسلاميين بتقليد فلاسفة اليونان .

من هنا كان الفكر الإسلامى فكراً موجهاً ، وتحددت علاقته بقضايا الجدل العقلى.

لذلك أبرز القرآن خطوطه العامة لمجالات الجدل توجيهاً منه للعقل حتى يتفرغ للجدل المفيد . وهذه المجالات هى :

أ- الوحى ومشكلات ما بعد الطبيعة :

من أجل أن يتفرغ الإنسان لمشكلاته الدنيوية، فقد تكفل الوحى بمجال المشكلات العميقة التى عرفت فى الفلسفة تحت اسم : مشكلات ما بعد الطبيعة ، لأنها فوق النطاق العقلى . روى ابن حجر عن أبى المظفر أنه قال فى القضاء والقدر :«سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة ، دون محض القياس ، والعقل، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل ، وتاه فى مجال الحيرة ولم يبلغ شفاء العين ، ولا

يطمئن به القلب ، لأن القدر سر من أسرار الله تعالى : اختص به العليم الحكيم الخبير ، وضرب دونه الأستار ، وحجبه عن عيون الخلق ومعارفهم مما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبى مرسل ، ولا ملك مقرب» .كذلك نهى الرسول ، عن التنازع فى القدر ، حينما خرج على أصحابه وهم يتنازعون فيه . فقال أبهذا أمرتم ؟ أبهذا أرسلت إليكم ؟ عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه .

قال ابن حجر : يؤخذ من هذا الحديث التوقف عن الخوض فى الغيبة . وأبيح لهم السؤال عن الله وصفاته ، ونهوا عن الكيف[1] .

فالجانب العقائدى فى الإسلام هو ما ورد فيه قول عمر : اتقوا الرأى فى دينكم ، وإياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . فالرأى فى الحياة الاعتقادية له آثاره السيئة لأن قوة العقيدة تعتمد على اليقين المطمئن والتسليم المؤمن .

ب- العقل ومجال العالم الطبيعى والاجتماع الإنسانى :

ذلك مجال ، للعقل حرية البحث فيه والجدل معاً ، وهو ما يخص الأمور الطبيعية ، والاجتماع الإنسانى ، والأمور الخاصة بالتشريع ، وهى الأمور التى تدخل فى نطاق العقل ، والقياس ، والتجربة . يقول ابن عبد ربه : لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة وهم أهل الفقه والحديث : فى نفى القياس فى التوحيد وإثباته فى الأحكام إلا «داود بن على الظاهرى» . ويقول عمر لشريح حين بعثه على قضاء الكوفة : وما لم يتبين لك من السنة فاجتهد فيه رأيك . ويفيد فى هذا قول الرسول ﷺ فى حديث تأبير النخل : أنتم أعلم بشئون دنياكم[2] .

---

(١) فتح البارى - باب القضاء والقدر - لابن حجر العسقلانى .

(٢) السنن - باب القياس - لأبى داود بن على الظاهرى .

جـ- مشكلات خاصة حصرها القرآن :

وهنا مجال لا يفيده السؤال ولا يجدى حوله الجدل ، وهى قضايا حصرها القرآن حول :

(١) قضية الروح ، قال تعالى : ﴿ يسألونك عن الروح ؟ قل : الروح من أمرى ربى ﴾[١] .

(٢) قضايا خمس حصرها القرآن بقوله تعالى : ﴿ إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى أرض تموت . إن الله عليم خبير ﴾[٢] .

(٣) المتشابه من القرآن مثل فواتح بعض السور : آلم - كهيعص - يسس - ن - ق - ... إلخ . مثل هذه الآيات وهى من المتفق على أنها ، من المتشابه ، والمتشابه : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾[٣] . وما دام هناك أشياء لا يمكن للعقل أن يصل إليها فإننا نشدد على أهمية الوحى ، وبهذا تحل مشكلة الخيار : بين إهمال الدين ، أو إهمال العقل .

وهناك من الباحثين المشهود لهم مثل الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه : «القرآن والفلسفة» يجعل القرآن من أهم عوامل التفلسف فيقول :«فإنه بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت المسلمين إلى التفلسف»[٤] لكن ما معنى التفلسف الذى يقصده الدكتور محمد يوسف موسى ؟

---

(٣) سورة ، الآية

(١) سورة لقمان، الآية : ٣٤ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية : ٧ .

(٤) انظر القرآن والفلسفة للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى .

إذا كان التفلسف هو إثارة الأسئلة وتوجيهها – أى أسئلة كانت – فالقرآن من عوامل التفلسف ، أما إذا كان معنى التفلسف هو البحث عن الغموض الميتافيزيقى حول مصدر وجود الإنسان أو الوجود ؟ فالقرآن على هذا الحصر ليس مصدراً للتفلسف .

أما إذا كان معنى التفلسف هو تحصل المعرفة الحقة لله ، والتدبر فى الكون الطبيعى، أى عالم الشهادة ، والتسليم بعالم الغيب ، فيكون فى القرآن إجابات حاسمة للإثارة النفسية والعقلية . حقيقة أن القرآن الكريم لم يحتو على أصول الفلسفة بمعناها الاصطلاحى إنما أجاب على أصول الفلسفة ولاسيما الجانب الميتافيزيقى منها ، لأن القرآن بين الحق فى مشكلة الألوهية ، وما يتبعها من مغيبات إلى التدبر فى مجالات الطبيعة ، والبحث ، والنظر فى ملكوت النفس ، وعظمة الطبيعة ، بذلك يكون القرآن سبباً من أسباب النظر العلمى وهو مجال آخر غير المجال الميتافيزيقى .

ويعتبر القرآن قد حدد موقفه من مشكلات عالم ما بعد الطبيعة ، بواسطة الوحى الإلهى ، وليس على المسلم إلا اعتناقها ، ثم يتفرغ لكل ما يجرى فيه البحث ، والنظر ، وتصلح له المناهج العلمية .

وإن عدم توضيح القرآن لكل ما فى الوجود فيه تقدير لوظيفة العقل الإنسانى ، وتأكيد جديد من الوحى للعقل لأن يباشر عبادة التدبر ، ويتابع البحث فى مجالات التجربة الإنسانية وما يقع فى إطار تاريخها . وتصبح مجالات الجدل المحددة فى المنهج القرآن ذات قيمة عقائديه ، واجتماعية ، وتترجح قيمتها الاجتماعية فى أنها تدعو الناس إلى الاهتمام بما يقع فى دائرة النشاط الإنسانى ، وألا يتخذوا من عدم فهم آيات القرآن ذريعة إلى عدم الإيمان ، فالربط بين عدم الفهم ، والإنكار ، دحضه القرآن نفسه عندما أشار إلى بعض آيات كونية غير مفهومة ، ومع ذلك لا يقوى الإنسان عليها نكراً كقوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ﴾ ، فإن عدم فهم الروح ليس مسوغاً لرفضها ، كذلك يضيف تحديد مجالات الجدل قيمة عقائدية تظهر فى الإيحاء

الإعجازى للقرآن على أساس أن هذه المجالات بلغت مع التاريخ حقيقة غير منقوضة حتى فى عصر الحقائق العلمية ، وفى هذا ما يعطى مزيداً من الإيمان بأنه وحى منزل .

وتصبح الوظيفة الاجتماعية ، النهائية ، لمجالات الجدل تعنى : أن الالتزام بها يقلل كثيراً ويضيق مجالات الخلاف بين الجماعة ، وتعطى طابعاً فكرياً له حده الأدنى المقرر الذى تشترك فيه الجماعة على اختلاف حظها من العقل ، والقدرة على التفكير .

فلسفة الإسلاميين :

وفى أواخر القرن الثانى الهجرى ، وأوائل الثالث الهجرى ، بدأت حركة الترجمة فى الجو الإسلامى ، وعربت علوماً كثيرة ، منها الفلسفة . ومن يوم أن عربت ظلت تطلق على جانب محدد ، وعلى جماعة محددة ، وعلاقتها بالفكر الإسلامى ظلت علاقة مشوبة بحذر ، بمعنى أن الفكر الإسلامى ، الذى ظل محتفظاً بدائرته ، لم يتخذ الفلسفة لقباً عليه ، أو صفة له ، وأصبح الفكر الفلسفى الإسلامى يطلق ، منذ القرن الثالث الهجرى ، على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى مباشرة أو معرباً ، وظل هذا اللون الفكرى ، الذى يمثل تيار الثقافة الوافد فى الجو الإسلامى ، دلالة على رحابة صدر الإسلام نحو هذا اللون الفكرى .

غير أن دواعى الحذر كانت لا تشكل حاجزاً يحول دون دراستها ، ولما كانت الفلسفة تتميز بطابع التمرد العقلى ، فهى دائماً تتمرد على مبدأ الالتزام ، تتمرد على مبدأ القواعد المقررة . من هنا كان العقل الموجه بالدين لا يأنس إليها لأنها تكثر مجادلته وتثير عليه القلق من كاب جانب ، وأقل ما تثيره عليه هو سؤالها الدائم للعقل لماذا تقبل التوجيه من الدين ؟

وسؤال الفلسفة التى تحتفظ به لنفسها هو لماذا ألتزم بقضايا الفكر الدينى ؟ ذلك التمرد أحدث فى الثقافة الإسلامية حركة عقلية ناهضة ومنظمة درأت بها عنف الوافد

فتوافقت حركة الترجمة والتعريب مع حركة الكتاب الإسلامى وتأليفه ، واستطاع العقل الإسلامى أن يثبت ذاته ، ويتبين أصالته أمام ما وفد عليه من تراث يونانى ، دون أن ينساب فى روافد الفلسفة وحركة ترجمتها أو تجمد فى بلادة أمامها .

فالفلسفة الإسلامية تميزت عن الفكر الإسلامى بما أحدثته من قضايا جديدة ، وإن كانت ليست بذى بال مثل قضية «التوفيق بين الدين والفلسفة»[1] ، و«الله والعالم» ، ونظرية «العقول العشرة» والنظريات الاجتماعية فى المدن الفاضلة ، وكانت تسير بانقباض تام بجانب الفكر الإسلامى الفسيح لأنها انعزلت داخل قضايا محددة ، وظلت تعالجها من حيث منهجها ، فى الجو الإسلامى ، وأخفقت ، من حيث موضوعاتها . فنلاحظ ، أن المنطق الصورى يدعى ، فى المدرسة الإسلامية ، أنه عصمة الذهن عن الخطأ فى الفكر ، وإن كان وجد ، من الإسلاميين ، من عارضه وناقضه ورفضه ، بيد أن ذلك لم يكن حائلاً دون دراسته واعتباره عند بعض الفقهاء من شروط الاجتهاد ، غير أن الناقدين للمنطق استخدموا أسلوب المنطق ذاته أى جادلوا مبدأ ذهنياً بمبدأ ذهنى .

هذا ما اشتملت عليه المنظومه الإسلامية من دوائر الثقافة والفكر ، وبالرغم من أن الفلسفة انتسبت إلى الإسلام فإنها ظلت مصطلحاً يعبر عن الفكر الوافد . ومهما ادعى الفكر الإسلامى الالتزام والحيطة فإن شيوع الفلسفة ، والتفكير فيها ، قد جره إلى دراسة مسائل لتتنافى مع التزامه ،كمسألة إثبات صفات الله أو نفيها، وهل هى زائدة على الذات أو هى عينها ، ومدى قدرة العبد وعلاقتها بقدرة الرب ... إلخ .

والنتيجة النهائية ، التى نريد أن نصل إليها من التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين هى : عدم الخلط بين ما هو من صميم الفكر الإسلامى ، وبين ما هو من

---

(١) انظر كتابنا : الإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل .

صميم فلسفة الإسلاميين . أما فكرة الأستاذ الشيخ مطفى عبد الرازق التى دعا إليها فى كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة تحت عنوان : «رأى فيما تشمله الفلسفة الإسلامية» بقوله: وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة . ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل أنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادئ «كلامية» هى من مباحث علم الكلام ، وأن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضمها[1] .

فهذه الدعوة تحتاج إلى نظر ، فالأوفق ، عندى ، أن يظل علم أصول الفقه داخل إطاره فى الفكر الإسلامى لأنه قواعد عقلية وضعت لغايات دينية ، كذلك علم الكلام الإسلامى ، هو فكر إسلامى ، وليس فلسفة، لأنه من جانب موجه توجيهاً دينياً ، غاية وموضوعاً ، ومن جانب آخر : أنه لم يطلق عليه أصحابه فلسفة . ولا يستفاد من رأينا فى تقرير التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين ، عدم تأثرهما ببعض ، لأن رحلة التفاعل بينهما ساعدت كل منهما على إبراز خصائصه . وحقيقة الرأى أن علم أصول الفقه ، وعلم أصول الدين ، يعتبران – فى نظرنا – تطوراً طبيعياً للرأى فى الإسلام ، وعلى سنة التفاعل الثقافى ، استفادت العقلية الإسلامية من العقلية الوافدة ، أساليب تطوير هذه العلوم مع الاحتفاظ بصفة التمايز بين ما هو من صميم الفلسفة ، وبين ما هو من صميم الدين وفكره .

كذلك يفيدنا التركيز على التمايز بين الفكر الإسلامى وفلسفة الإسلاميين فى إبراز جانبين : جانب يؤكد على عنصر الأصالة فى العقلية الإسلامية ، وأن الإسلام فى حد ذاته دفع العقل إلى نشاطه الفكرى ، وجانب يدفع ما يتوهمه بعض الناس من أن

---

(١) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، للأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

الإسلام دين جامد متزمت ، لا يحب العقل كثيراً ولا تراثه ، حتى أن بعض المستشرقين، من الرعيل الأول ، ادعى أن تأخر المسلمين يرجع إلى جمود أهل السنة ، وبعدهم عن العقل والتراث الفلسفى .

لاشك أن هذه دعوى مفتراة على الإسلام لأن الإسلام يرعى العقل ويحتفل به حينما جعل التكليف منوطاً به أى لا مجنون مكلف ، ولا صبى مكلف ، ولا حيوان مكلف ، فالإسلام يرعى العقل ولا سيما عندما حرم كل ما يغيب الرشد العقلى من المسكرات ، فشرعية التكليف الإسلامى منوطة بالعقل ولا تكليف لغير العقل . كذلك إذا نظرنا إلى وسائل الاجتهاد فى الإسلام التى منها المصالح المرسلة والاستحسان .. إلخ وجدناها صيغاً عقلية مستنبطة من النص الإلهى ، من مصادر التشريع ، ووسائل من وسائل الاجتهاد الذى هو عمل عقلى للإنسان المسلم .

الإسلام والعقل :

أما من ناحية موقف الإسلام من التراث العقلى الوافد . من حيث المبدأ ، نلاحظ أن الفلسفة ، والتراث الشرقى ، دخلا معاً ديار الإسلام ، حين عنفوان شباب الدولة الإسلامية ، وبذلت الدولة فى سبيل ترجمتها ونقلها مالاً وفيراً ، وكان من الذين قاموا بعبء الترجمة فلاسفة مسلمون وغير مسلمين يقيمون فى ظل دولة الإسلام ، فلو كان الإسلام لا يرعى العقل ، ولا يحترم الثقافات العقلية ، ما حرص الخلفاء على إنشاء قلم الترجمة لينقل التراث اليونانى والسريانى إلى اللسان العربى .

ولا غرو فإن أول فيلسوف فى الإسلام – كان على صلة قوية باللسان الإغريقى ، كما تذكر الروايات التاريخية – كان من حيث النسب عربياً ، ومن حيث الدين فهو مسلم ، ومن أوائل من نشط إلى ترجمة الفلسفة إلى اللسان العربى ، ويعرف فى الدوائر الفلسفية بـ (فيلسوف العرب) هو : الكندى ، وإلى أن مات هذا الفيلسوف وهو على

صلة قوية بعلماء عصره وبدينه ولم تر فتوى من معاصريه تسمه بالضلال أو بالكفر أو بالخروج عن الدين الإسلامى .

ثم لما ترجمت الفلسفة لم يعرض عنها العقل الإسلامى بل أقبل عليها تأليفاً وترجمة وشرحاً من غير أن يضحى بدينه فى سبيلها . والفلسفة وهى إحدى لغات العقل دخلت ديار الإسلام من الباب الرسمى يوم أن كان للإسلام دولة قوية ، دخلت باختيار دولة الإسلام وبمشيئة خليفة المسلمين .ومن هنا يتبين لنا : أن الإسلام رحب بالعقل لذات العقل ، وبالعقل الوافد وبتراثه، فالإسلام يرعى العقل من حيث هو عقل حين ناط التكليف به وفتح له باب الاجتهاد[1] . بل إن الإسلام نفسه دعا العقل إلى تدبره ، وفق قوله تعالى : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[2] . وهكذا فتح المسلمون عقولهم على التراث الإغريقى والشرقى .

ولقد مرت الفلسفة عندما دخلت ديار الإسلام بثلاث مراحل :

– مرحلة الترجمة .

– مرحلة الدراسة .

– مرحلة التفاعل مع الشد والصراع بين طوائف من المفكرين .

وتقسيمها إلى مراحل لا يعنى استقلال كل مرحلة عن الأخرى ، فالكندى كان مترجماً ، ودارساً . وإنما نشير بهذا التقسيم ، إلى أن دراسة الفلسفة تتوقف على ترجمتها . والتفاعل ، والمكافحة ، يتوقفان : على دراستها . فكل مرحلة تعتبر مقدمة طبيعية للتالية ، ومرحلة التفاعل ولدت ولادة طبيعية ، وإن كان صحبها شيء من المشقة الزائدة ، وبطبيعة الحال ، مهما رافقها من عسر فإنها انتهت بمولود يحمل

---

(١) انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق .

(٢) سورة النساء ، الآية : ٨٢ .

خصائص أصيلة من العقل الإسلامى غير أنه لم يكن سوى الخلقة ، من غير تشويه ، وذلك يرجع فى نظرنا إلى المدرسة الفلسفية فى الإسلام نفسها لأنها حين قدمت الفلسفة قدمتها من وجهة نظر ضيقة من حيث تعريفها وموضوعها ومنهجها .

* * *

ابـــن بـاديـــس
وفلسفته فى الإصلاح والتربية

أ.د. عـبــد الفــتــاح الفــاوى*

إلى حد بعيد ، يجد الباحث أن ظهور الحركات الإصلاحية السياسية منها والدينية قد ارتبطت فى العالم الإسلامى بشكل عام ، وفى الوطن العربى بوجه خاص ، بوجود استعمارى مباشر أو غير مباشر ، ويجد أن حدة نشاط هذه الحركات تشتد بقدر توغل الوجود الاستعمارى وتخف عند انحسار همينته على مقومات الأمة والوطن.

ومن هنا فإننا نجد أن التوغل الاستعمارى الفرنسى فى الجزائر وبسط هيمنته الضاغطة على مقومات الشعب العربى هناك – قد أديا إلى بروز استجابة وطنية كانت بنفس مستوى التحدى . وكان من أهم أعلام تلك الاستجابة وأبرز رجالات الإصلاح

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة .

فى الجزائر هو الشيخ عبد الحميد بن باديس .

ابن باديس

فى أسرة قسنطينية مشهورة بالعلم والثراء والجاه ، ولد عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكى بن باديس عام ١٨٨٩ ، وكان والده ذا وجاهة سياسية ، مقربا من الفرنسيين ، وكان عضوا فى المجلس الأعلى والمجلس العام.وكانت أسرته تنتمى إلى الطريقة القادرية.

حفظ القرآن ، وسافر إلى تونس لمتابعة تعليمه العالى فى جامع الزيتونة ، ونال عام ١٩١٢ شهادة التطويع. وكشأن الخريجين فى ذلك الوقت كان عليه أن يعلم فى الزيتونة عاما واحدا.(١)

وفى عام ١٩١٣ عاد إلى قسنطينية وشرع لتوه فى العمل التربوى ولكن طريقته فى التدريس لم ترق لبعض خصومه فضيقوا عليه مما اضطره أن يعاود السفر إلى تونس فسافر عشية الحرب العالمية الأولى (٢) ، حيث تابع تحصيله العلمى فى الزيتونة لبعض الوقت ثم انتقل إلى الحجاز وتعرف هناك على الشيخ البشير الإبراهيمى وكانا يقضيان وقتهما يبحثان ويدرسان أوضاع الجزائر المتردية من جميع النواحى ويفكران فى وسائل العمل من أجل النهوض بها(٣) .

ويصف الإبراهيمى اجتماعاته وأسماره المتواصلة مع ابن باديس بأنها : كانت كلها تدبيرا للوسائل التى تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضات الشاملة

---

(١) عمار الطالبى : ابن باديس حياته وأثره ٧٢/١ دار مكتبة الشركة الجزائرية – الجزائر ١٩٨٩.

(٢) يرى بعضهم أن خروج ابن باديس من الجزائر عشية الحرب كان بدافع اتقاء التجنيد الاجبارى الذى كان قضية تشغل الرأى العام فى ذلك الوقت .

انظر : سعد على أبو القاسم : الحركة الوطنية الجزائرية ٢/ ٤٣٥ دار الآداب بيروت ١٩٥٩.

(٣) ابن باديس ٨٠/١، ٨١ مرجع سابق.

التى كانت كلها صورا ذهنية تتراءى فى مخيلتنا وصحبها من حسن النية وتوفيق الله ما حققها فى الخارج بعد بضع عشرة سنة، وأشهد الله على أن تلك الليالى من عام ١٩١٣هى التى وضعت فيها الأسس الأولى لجميعة العلماء المسلمين الجزائريين التى لم تبرز للوجود إلا فى عام ١٩٣١[١] .

ومن الحجاز انتقل ابن باديس إلى دمشق ولبنان ثم سافر إلى مصر حيث اتصل بالشيخ بخيت زميل الشيخ محمد عبده وحامل أفكاره والظاهر أنه أخذ عنه لفترة قصيرة نال على إثرها إجازة منه ويبدو أن هذا الاتصال لم يك مصادفة وإنما كان بدافع الرغبة فى الإطلاع عن كثب على أفكار محمد عبده الإصلاحية .

وغير خفى أن رحلة ابن باديس إلى المشرق قد أطلعته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية وفيها خبر أحوال الناس مما وسع أفقه وبصره بطريق الخلاص والثورة الفكرية التى تعتمد على التربية فى تكوين القادة من النخبة أو الصفوة المبدعة[٢] .

وثمة حادثتان تركتا طابعا مميزا على حياة ابن باديس هما : الحركة الوطنية التونسية التى كانت قبل الحرب ، وثورة العرب ضد الأتراك ١٩١٦. وكان ابن باديس خارج الجزائر وقت تشوب تلك الأحداث . وعندما عاد إلى قسنطينة للمرة الثانية استأنف فيها نشاطه الإصلاحى والتربوى وكانت له فى ذينك الميدانين فلسفته الخاصة ومنهجه المحدد مما سنقف عليه فيما يلى:

فلسفته في الإصلاح

اقتفى ابن باديس فى فلسفته الإصلاحية أثر السلف ودعا بدعوتهم فى العودة بالإسلام إلى منابعه الأولى : الكتاب والسنة لاستلهامهما فى مسيرة المستقبل . فالقرآن

---

(١) البشير الإبراهيمى : مجلة مجمع اللغة العربية العدد ٢١ص ١٤١ القاهرة ١٩٦٤.

(٢) الحركة الوطنية ٢ / ٤٣٦مرجع سابق.

الكريم الذى كون رجال السلف لا يكثر عليه – والكلام لابن باديس – أن يكون رجالا فى الخلف لو أحسن فهمه وتدبيره وحملت الأنفس على منهاجه[1] .

وإصلاح التعليم هو **الأساس الأول** لحركـة الإصـلاح فى نظره . فلن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب ، إذا صلح صلح الجسد كله وإذا فسد فسد الجسد كله .. فإذا أردنا اصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم. فالتعليم هو الذى يطبع المتعلم بالطابع الذى يكون عليه فى مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره[2] .

وابن باديس يذهب فى ذلك مذهب الشيخ محمد عبده الذى أن يرى أن إصلاح النفوس يتأتى عن طريق اصلاح برامج التعليم[3] وإلى ذلك أيضا ذهب الكثير من مصلحي العصر الحديث .

ولكى يؤدى التعليم دوره الإصلاحى يجب أن يشتمل على عدة أهداف من أهمها فى نظر ابن باديس:

أ– اصلاح الفرد فكل ما نأخذه من الشريعة المطهرة علما وعملا فإننا نأخذه لنبلغ به ما نستطيع من كمال فى حياتنا الفردية والاجتماعية[4] .

ب– توفية مطالب العصر وقد كانت أمنية ابن باديس أن يحاكى الشعب العربى فى تقدمه شعوب العالم الراقية والسبيل فى نظره للوصول إلى هذا الهدف هو الإصلاح التربوى والدينى والاجتماعى. والفرد هو الأداة التى يجب صقلها لكى نصل إلى هذه

---

(١) انظر : البصائر : السنة الأولى : العدد ١٦ إبريل ١٩٣٦.

(٢) الشهاب ص ٤٨٧ عدد ١٠ أكتوبر ١٩٤٣.

(٣) زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ٣٣١ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٥.

(٤) السابق ، نفس الصفحة .

الغاية ». لذلك فقد خاطب الفرد مرشدا إياه إلى السبيل الأقوم للرقى فكريا وماديا فقال: «حافظ على مالك فهو قوام أعمالك فاسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته واطرق كل باب خيرى لبذله .. حافظ على حياتك ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك تسير مع العصرى الذى أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المباشرة والتقابل .. كن عصريا فى فكرك وفى عملك وفى تجارتك وفى صناعتك وفى فلاحتك وفى تمدنك وفى رقيك[1] .

أما الأساس الثانى : من أسس الإصلاح عنده فهو المحافظة على الشخصية الجزائرية عربية إسلامية . فلم يكن يتصور مستقبلا آخر للجزائر إلا فى ظل عروبتها وإسلامها فهما ركنان أساسيان من أركان الشخصية الجزائرية الثلاث أما الركن الثالث فهو الجزائر وعلى هذا الأساس كانت نشاطات ابن باديس موجهة للحفاظ على دعائم الشخصية الجزائرية التى تقوم على الركيزتين الأساسيتين : العروبة والإسلام .

ذلك أن الخطر الحقيقى الذى كان يهدد الجزائر لم يكن ناجما فقط عن الاحتلال العسكرى والسياسى بل كانت هناك المحاولات الهادفة للقضاء على اللغة القومية لهذه الشخصية وعلى تراثها الدينى والتاريخى ، وكان ابن باديس يريد تجديد هذه الشخصية وإثراءها حتى تتلاءم مع روح العصر . ومن أجل هذا شن حربا لاهوادة فيها على الجمود الفكرى وحاول تجديد الثقافة العربية الإسلامية فى الجزائر وانتقد كتب التفسير التى تشيع فيها الإسرائيليات وفسر القرآن على الطريقة السلفية مع عدم اغفال التطورات الفكرية والحضارية والعلمية المعاصرة . يقول عن تجديد الهوية الجزائرية : إن هذه الأمة الجزائرية : الإسلامية ليست هى فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت بل هى بعيدة عن فرنسا كل البعد فى لغتها وفى أخلاقها وفى عنصرها

(١) الشهاب : عدد ٤٩ : السنة الثالثة أكتوبر .

وفى دينها [1] .

وفى حوار مع بعض الشبان المثقفين ثقافة غربية قال لهم : عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنتشلوها مما هى فيه بما عندكم من علم وما اكتسبتهم من خبرة محافظين على مقوماتها سائرين بها فى موكب المدنية الحقة بين الأمم .. ولا يمنع هذا من أخذ العلم من كل أمة وبأى لسان واقتباس كل ما هو حسن مما عند غيرنا[2] .

والمتأمل فى منهج ابن باديس فى دعوته الإصلاحية يجد توافقا بين الدعوتين الوهابية والباديسية فى النواحى الدينية والخلقية حيث اهتمتا معا بتقوية العقيدة ومحاربة البدع ودعتا للرجوع بالدين إلى أصله السلفى ، إلا أنهما اختلفتا فى مواجهة الحياة العقلية والمدنية المعاصرة . فبينما لم تمس الدعوة الوهابية الحياة العقلية ولم تعمل على ترقيتها إلا فى دائرة التعليم الدينى ولم تنظر إلى مشاكل المدنية الحاضرة ومطالبها نجد الدعوة الباديسية تسير فى موكب المدنية وتدعو إلى أخذ العلم من كل أمة وبأى لسان واقتباس كل ما هو حسن مما عند غيرنا[3] .

وكان الأساس الثالث من أسس الإصلاح هو تكوين جيل . جديد فقد كان من أهداف ابن باديس فى حركته الإصلاحية تغيير الواقع المتخلف . والطريقة الناجحة لإحداث هذا التغيير فى رأية تتمثل فى تكوين جيل جديد مزود بتربية عربية إسلامية أساسها القرآن يقول فى ذلك : «إننا نربى – والحمد لله – تلامذتنا على القرآن ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفى كل يوم وغايتنا أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها وفى سبيل تكوينهم تلتف جهودنا وجهودها»[4] .

---

(١) تركى رابح : الشيخ عبد الحميد بن باديس ، فلسفته وجهوده فى التربية والتعليم ص٢٥٥ .

(٢) الشهاب : ص ٤٤٣ عدد ١١ نوفمبر سنة ١٩٣٥ .

(٣) انظر زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ٢٠ .

(٤) مجلة الشهاب ص ٢١١ عدد ١٤ يولية ١٩٣٨ .

وكان ابن باديس غالبا ما يقرن القول بالعمل ومن هنا جاءت دعوته إلى إنشاء جمعية العلماء – التى سنتعرف عليها لاحقا – وهذا ما دفع بعض المفكرين مثل مالك بن نبى [1] . وجيت[2] ، إلى المقارنة في مجال الدعوة المنظمة بين حركة الأفغانى ومحمد عبده من جهة وبين حركة ابن باديس من جهة أخرى . وكان من رأيهما أن الأفغانى ومحمد عبده لم يتفقا على إقامة جمعية منظمة تنهض للدعوة واكتفيا فقط بتأسيس جميعة العروة الوثقى السياسية السرية بينما نجحت جميعة العلماء المسلمن الجزائريين فى تكوين متخصصين بارعين أكثر مما عملت على تكوين دعاة مخلصين .

الأساس الرابع: الوحدة الوطنية. فكلنا يعرف أن الاستعمار الفرنسى حاول تقسيم الشعب الجزائرى إلى قسمين : عرب وبربر ، وأجرى الدراسات الفيزيولوجية على البربر وادعى بأنهم يشبهون فى تكوينهم شعوب الغاليين أسلاف الفرنسيين وحاول إعادتهم إلى أصلهم التاريخى عن طريق فصل مناطقهم عن المناطق الجزائرية الأخرى بسلسلة من الأنظمة والقوانين وشجع عمليات فرنستهم وتنصيرهم .

وقد تصدى ابن باديس لهذه المحاولة وغيرها من محاولات التمزيق[3] بوعى وإدراك وفى ذلك يقول : «إن أبناء العرب وأبناء مازيغ(البربر) قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشرة قرنا ثم بدأت تلك القرون تمزج ما بينهم فى الشدة والرخاء .. حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا . أمه الجزائر وأبوه الإسلام . وقد كتب أبناء يعرب وأبناء مايزغ آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون بما أراقوا من دمائهم فى ميادين الشرف لإعلاء كلمة الله.. فأى قوة بعد هذا – يقول عاقل – تستطيع أن تفرقهم لولا الظنون الكواذب والأمانى الخوادع. يا عجبا لم يفترقوا وهم الأقوياء فكيف

(١) مالك بن نبى : وجهة العالم الإسلامى ص ١٣٤ القاهرة ١٩٥٩.

(٢) أ جيت : الاتجاهات الحديث فى الإسلام مترجم ص ١٣٤ القاهرة ١٩٥٩.

(٣) إذ حاولت فرنسا أيضا تقسيم البربر إلى وحدات هى : القبائل: الشادية – الطوارق، الميزاب.

يفترقون وغيرهم القوى !كلا والله بل لا تزيد كل محاولة للتفريق بينهم إلا شدة فى اتحادهم وقوة لرابطتهم[1] .

الأساس الخامس : تحرير التفكير الإسلامى من البدع والخرافات . وقد سار ابن باديس فى ذلك فى نفس الخط الإصلاحى السلفى الذى سار فيه قبله محمد عبده وجمال الدين الأفغانى والذى كان قد أتى به محمد بن عبد الوهاب ومن قبله ابن تيمية فهؤلاء جميعا كانوا يهدفون من دعوتهم الإصلاحية فى الدين إلى العودة بالإسلام إلى منابعه الأولى : الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح .

وقد أدرك ابن باديس كما أدرك الأفغانى من قبل بأن العنصر الدينى الذى كان أساسا فى إصلاح هذه الأمة بل فى دفعها إلى المقدمة فى كثير من عصور التاريخ ولعدة قرون وفى فترات متفاوتة هو السبيل الرئيسى فى توحيد الهمم لإنقاذ الأمة ودفعها مرة جديدة فى طريق الحضارة ولكن بشرط أن يطهر الإسلام من الأوهام والخرافات التى لحقت به فى عصر التدهور[2] .

ولقد أثمرت جهود ابن باديس وصحبه فى الإصلاح وأصبح لايخلو بيت من بيوت الجزائر من داع إلى الإصلاح وأصبحت البدع والضلالات تجد فى عامة الناس من يقاومها وينتصر عليها .

هذا ومن أهم أعمال ابن باديس الإصلاحية دعوته إلى إنشاء جمعية لعلماء المسلمين إذ كان يؤمن بالعمل الجماعى للنظم ومازال يعمل حتى أسست الجمعية وباشرت نشاطها .

---

(١) البصائر: السنة الأولى : العدد ١٣/٣ يناير ١٩٣٦.

(٢) انظر : تركى رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس ٢٧٢ ، ٢٧٣.

كان ابن باديس يؤمن بالعمل الجماعى المنظم ويقرن الدعوة اللفظية بالعمل . يقول فى ذلك : «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إذا كانت لهم قوة وإذا كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر وتتشاور وتتآزر وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة متساندة فى العمل عن فكر وعزيمة[١] .

وقد شهد تأسيس هذه الجمعية اختلافا وجدلا من زعماء الإصلاح فى الجزائر فعلى الرغم من تأييد الجميع لها إلا أنهم اختلفوا حول نظامها وبرنامجها . التقوا على فكرة الجمعية ولم يلتقوا على نظام ولا فى جمعية وكان يتجاذبهم رأيان يلتقيان فى الهدف ويختلفان فى الأسلوب.

الرأي الأول: تبناه البشير الإبراهيمى ويقوم على توجيه الجهود متضافرة إلى التعليم المثمر وتكوين طائفة جديدة منسجمة التعليم مطبوعة بالطابع الإصلاحى علما وعملا مسلحة بالأدلة مدربة على أساليب الدعوة حتى إذا كثر سوادها وكان منها الخطيب ومنها الكاتب ومنها الشاعر ومنها الواعظ ومنها الراعى المتجول استخدمت فى الحملة على الباطل والبدع على ثقة بالفوز[٢] .

والرأي الثاني: تبناه عبد الحميد بن باديس وكان يقوم على مهاجمة المبطلين بشدة وإسماع العامة المغرورة صوت الحق فصيحا غير مجمجم لأن البدع والمنكرات التى يريد الإصلاح أن يكون حربا عليها هى أمور قد طال عليها الأمد وشاب عليه الوالد وشب عليها الولد وهى بعد شديدة الاتصال بمصالح ألفها الرؤساء حتى اعتبروها حقوقا لهم

---

(١) عبد الحميد بن باديس تفسير ابن باديس ص ٤٢٨ جمع وترتيب محمد الصالح رمضان وتوفيق شاهين : دار الكتاب الجزائرى . الجزائر ١٩٦٤.

(٢) البشير الإبراهيمى سجل مؤتمر جمعية العلماء ص ٤٣ ، عيون البصائر ٤٣ الجزائر ١٩٧١.

وأنس بها العامة حتى اعتقدوها فروضا عليهم فلا مطمع إلى زوالها إلا بصيحة مخيفة تزلزل أركانها ورجة عنيفة تصدع بنيانها .. وهناك يسهل العمل[1] .

وقد تم الاتفاق فى النهاية على الأخذ برأى ابن باديس، الذى أصدر لهذا الغرض جريدة المنتقد عام ١٩٢٥فى قسنطينة[2] ، وجاء أسمها كما يظهر نقضا للمنهج الذى كانت تربى الصوفية مريديها عليه : «اعتقد ولا تنتقد»[3] .

وفى نفس العام صدرت دعوة فى جريدة الشهاب – التى اعقبت المنتقد – إلى المتعلمين المصلحين المشتتين فى الجزائر بأن يتجمعوا فى حزب دينى محض ، يكون هدفه تنقية الدين من الخرافات والبدع والعودة إلى مصادره الأولى .. ثم قامت الجمعية بعد ذلك وأدت رسالتها على خير وجه.

وقد حددت غاية هذه الجمعية فى المجالات الآتية :

١- **محاربة الطرق الصوفية المنحرفة** : إذ رأت أنها طرق فرقت المسلمين وكانت سببا لضلالهم فى الدين والدنيا . فمقاومتها فى نظر الجمعية مقاومة لكل شر والقضاء عليها قضاء على كل باطل ولا يتم فى الجزائر إصلاح فى أى فرع من فروع الحياة مع وجود هذه الطرق ومع مالها من سلطان على الأرواح والأبدان وما فيها من فساد للعقول وقتل للمواهب[4] .

٢- **التعليم** : وذلك بالتوسع فى دائرته وإحداث مكاتب حرة للتعليم المكتبى للصغار وتنظيم دروس فى الوعظ والإرشاد والقضاء على الأساليب العتيقة العقيمة فيه .

---

(١) السابق ، نفس الصفحة.

(٢) تقع هذه المدينة فى شرقى الجزائر وسميت بذلك نسبة إلى الامبراطور الرومانى قسطنطين الذى حكم الجزائر وله فيها تمثال مشهور .

(٣) عمار الطالبى : ابن باديس ١ / ٨٢.

(٤) انظر : سجل مؤتمر جمعية العلماء ٥٤.

٣- **البدع والمنكرات العامة**: وغاية الجمعية فى هذا المجال محاربة البدع المرتبطة بالمساجد والجنائز والمقابر والحج والاستشفاء والنذور ، والتى أصبحت تشوه هذه المظاهر المقدسة لدى المسلمين .

٤- **الإلحاد**: وكان الإلحاد قد حل على الجزائر عن طريق الثقافة الأوربية والتعليم اللاديني أو التقليد الأعمى، كما كان للخرافات أثر فى انتشاره، وذلك أن أبناء المتعلمين تعلما أوربيا الجاهلين حقائق دينهم يحملون - كما يقول البشير الإبراهيمى - من الصغر فكرة أن هذه الأضاليل الطرقية هى الدين ، فإذا تقدم منهم العلم والعقل لم يستسغها منهم علم ولا عقل فينكرونها حقا وعدلا وينكرون معها الدين ظلما وجهلا[1] .

٥- **التبشير** : وكانت الجمعيات التبشرية المسيحية قد انتشرت فى الجزائر وخاصة فى المناطق التى تكثر فيها المجاعات وقد أخذت الجمعية على عاتقها مقاومته بقدر المستطاع.

وهكذا جاءت جميعة العلماء علمية دينية تهذيبية تعمل على نشر التعليم وإصلاحه وتنقية الدين والرجوع به إلى أصله ثم تدعو إلى مكارم الأخلاق ومحاربة الرذائل. والهدف السياسى من ذلك لا يخفى بين تلك الأهداف أو الغايات وإن كانت الجمعية قد أخذت فيه جانب الحذرحتى يتسنى لها البناء والاستمرار يقول ابن باديس«إن الأمة الجزائرية قامت بواجبها نحو فرنسا فى أيام عسرها ويسرها ومع الأسف لم تر الجزائر نالت على ذلك ما يصلح أن يكون جزاءها فنحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية : الحرية والمساواة والإخاء ، من رفع مستوانا العلمى والأدبى . .. وتشريكنا تشريكا صحيحا سياسيا واقتصاديا فى إدارة شئون وطننا الجزائرى[2] .

(١) السابق ٦٤.

(٢) المنتقد : العدد الأول ٢ يولية ١٩٢٥.

ويقول أيضا إننا نحب الإنسانية ونعتبرها كلا ونحب وطننا ونعتبره منها جزءا نحب من يحب الإنسانية ويخدمها ونبغض من يبغضها ويظلمها [١] .

هذه هي أهم أهداف جمعية العلماء المسلمين وهي تمثل بالتالي أهم أبعاد الحركة الإصلاحية هناك.

وإلى جانب هذه الحركة الإصلاحية العامة اهتم ابن باديس بوجه خاص بالتربية وكانت له فيها فلسفة ومنهج .

فلسفته في التربية ومنهجه في إصلاحها

كان التعليم العربي السائد فى الجزائر قبيل الحرب العالمية الأولى يتسم بمظهرين **الأول** : تعليم الكبار فى المساجد وكان هذا النوع قاصرا على دروس الوعظ والإرشاد ويتولاه المدرسون من خريجي المدارس الإسلامية وبعض المتطوعين من رجال العلم [٢] .

والجدير بالذكر أن المساجد فى الجزائر لم تكن كلها وقفا على أداء الصلاة وحدها بل كان الكثيرمنها مخصصا للعبادة والتعليم معا كما هو فى الجامع الأخضر فى قسنطينة الذى خصصه مؤسسه «حسين باى» عام ١١٥٦ للصلاة والتعليم [٣] .

أما المظهر الثاني : فيتمثل فى تعليم الصغار فى الكتّاب وكان قاصرا على حفظ القرآن كله أن ما تيسر منه.

وعندما عاد ابن باديس من تونس عام ١٩١٣ اهتم بتعليم الجيلين فى المسجد حيث كان يعلم الصغار مبادئ اللغة العربية والدين قبل دوامهم فى الكتّاب وبعده ثم يلقى دروس الوعظ والإشاد على الكبار واعتبر أن طريقته فى التعليم الابتدائى كانت أول طريقة من نوعها لتعليم الصغار.

---

(١) السابق .

(٢) تركى رابح : الشيخ عبد الحميد بن باديس ٣٥٣.

(٣) ابن باديس : جريدة المنتقد العدد الأول ٢ يولية ١٩٢٥ ص١.

ويبدو أن التعليم الابتدائى الذى كان يقوم به ابن باديس فى المسجد كان يغلب عليه طابع الكتّاب التقليدى ثم تطور بعد ذلك إلى مدارس شبه عصرية وكانت تشرف على هذه المدارس جمعية التربية والتعليم الإسلامية التى كان من أهم أهدافها تأسيس مكتب للتعليم والعمل على إرسال التلاميذ على نفقتها للدراسة فى الكليات والمعاهد الكبرى.

وهناك ناحية فى نشاط ابن باديس التربوى يجدر الحديث عنها وهى اهتمامه بالطلبة الذين يتعلمون عنده ، فرغبة منه فى العناية بهم ومراقبة سيرهم أنشأ لجنة للطلبة تتولى التمويل والإشراف عليهم وحث المؤسسات التعليمية الوطنية فى عموم الجزائر على انشاء لجان مماثلة (١) .

كما اهتم ابن باديس بتعليم المرأة الجزائرية ولكن على أساس من المثل العربية والقومية والأخلاقية ورفض أن تتعلم الفتاة الجزائرية تعليما أجنبيا محضا لأن ذلك فى نظره يبعدها عن الإحساس الوطنى الذى هو ضرورى لخلق جيل يحفظ أصله ولا يتنكر لأمته، وفضل المرأة الأمية الخلوقة المتدينة على المرأة المتعلمة التى تلد أبناء عاقين بحق الوطن وفى ذلك يقول : «الجزائرية بدينها ولغتها وقوميتها فعلينا أن نعرفها حقائق ذلك لتلد لنا أولادا منا ولنا يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره ولا يتنكرون لأمتهم ولوتنكر لهم الناس أجمعون ... والطريق إلى هذا هو التعليم تعليم البنات تعليما يناسب خلقهن ودينهن وقوميتهن فالجاهلة التى تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتهم – عليهن الرحمة – خير من العالمة التى تلد ابناء لا يعرفونها»(٢) .

---

(١) عمار الطالبى : ابن باديس ١١٦/١ .

(٢) الشهاب عدد نوفمبر ١٩٢٩ص١٤ .

ومن وسائل الترغيب لدفع البنات إلى التعليم العربي [1] أنه أعفاهن من دفع رسوم التعليم أو «واجب التعليم» ، كما نص على ذلك القانون الأساسى لجمعية التربية والتعليم الإسلامية فى قسنطينة[2] .

وقد كان وضع المرأة المسلمة فى أوائل هذا القرن مختلفا فأبواب التعليم موصدة فى وجهها ومشاركتها فى التجمع لم تتعدَ دور ماكينة إنتاج الأولاد بالإضافة إلى بعض الأعمال الإنتاجية البدائية.

وفى الجزائر حاولت قلة قليلة من السيدات المثقفات بالفرنسية من أصل جزائرى أو فرنسى لفت الانتباه إلى «الحالة اليائسة للمرأة العربية فى الجزائر التى شوهتها التعاسة وخانتها الحياة» ولكن هذه المحاولة لم تتعد الكتابات الأدبية ولم تأخذ طريقها إلى المشاركة العملية فى إنقاذ المرأة الجزائرية ولكن تيارا مشجعا لتحرر المرأة ظهر فى الجزائر وفى المغرب العربى بصورة عامة نتيجة للتطور الفكرى الذى شهده العالم العربى فى ذلك الوقت بتأثير من أتاتورك فى تركيا والنهضة النسائية فى مصر [3] .

وقد شارك ابن باديس فى النقاش الدائر فى هذه النهضة مشاركة فعالة وكان رأيه الذى خالف فيه دعاة تحرر المرأة «المتفرنسين» فى الشكل وليس فى الجوهر . فهو يعارض السفور كعلامة للتحرر ويرى أن التعليم والتعليم الوطنى والدينى على الخصوص هو المدخل الأول لتحرر المرأة وأن الحجاب لا يقف عائقا أمام تطورها وفى ذلك يقول : «إذا أردتم إصلاحها الحقيقى فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب

---

(١) يخطىء البعض أو يخلط فى موقف الإسلام من تعليم المرأة وعملها عندما يرى أن الإسلام يرفضه أو على الأقل لا يحبذه . والصحيح أن الإسلام يدعو إلى تعليم المرأة. أما عملها فيبيحه مع وضع بعض الشروط والآداب وتفضيل بعض الميادين على غيرها فيه .

(٢) الشهاب عدد مارس ١٩٣١ ص ١١٥.

(٣) جمعية العلماء المسلمين ٢٣٢.

الستر عن وجهها فإن حجاب الجهل هو الذى أخرها أما حجاب الستر فإنه ما ضرها فى زمان تقدمها فقد بلغت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بجاية مكانا عاليا فى العلم وهن متحجبات فليت شعرى ما الذى يدعوكن اليوم إلى الكلام فى كشف الوجوه قبل كل شيء[١] .

وفى الواقع كان ابن باديس حذرا من اتجاه الدعوة إلى تحرير المرأة التحرر الذى يتجاهل التراث الدينى وكان يخشى على المرأة المسلمة إذا ما انجرفت إلى التيار الأوروبى أن تضيع ويضيع معها حبها لوطنها وامتها لذلك أصر على أن تكون الخطوة الأولى لتحرر المرأة وتطورها هو التعليم تعليم البنات تعليما يناسب خلقهن ودينهن وقوميتهن . فالجاهلة التى تلد أبناء للأمة يعرفونها خير من العالمة التى تلد أبناء لا يعرفونها[٢] .

فكان يخشى توجه المرأة المسلمة نحو الثقافة الأجنبية وحدها وعدم اهتمامها بالثقافة العربية مما يحقق الأهداف الاستعمارية لذلك فقد اهتم بتعليم الفتاة العربية تعليما وطنيا يقوم على الحشمة والفضيلة والعفة والصيانة وبين أن إقبال الفتاة الجزائرية على المدارس العربية الحرة يدل على أنها متأهبة إلى نفض تلك الأسمال من العرف الذى يوجب على الفتاة حرمانها من المعرفة والثقافة العلمية الدينية الصحيحة ومن كل ما يؤهلها لأن تكون فتاة جديرة بالحياة وأنها سئمت تلك الحالة التى ظلت رازحة تحت أعيانها مدى غير قليل[٣] .

وكان يرى أن تعليم المرأة يؤدى إلى الانسجام العائلى وأن الفتاة المثقفة يمكن أن تخدم وطنها .

---

(٢) الشهاب نوفمبر ١٩٢٩ ص ٩.

(١) السابق .

(٢) تركى رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس مصدر سابق.

ولكن ورغم دعوة ابن باديس إلى الحجاب وأن التعليم لا يعارضه ذلك الحجاب إلا أن السفور قد عم بين الفتيات آنذاك حتى كان شعارهن:

علمـــونى هـــذبونـــى	كى تـــروا فـــى العجـــاب
ويحكـــم لا تحبســـونى	خـلف أستـــار الحجـــاب

هذا عن تعليم المرأة أما عن المواد العلمية التى كان يدرسها ابن باديس فقد كانت فى مجملها مواد دينية لغوية مع بعض العلوم العقلية وهى عينها المواد التى كانت تدرس فى الجامع الأزهر والزيتونة والقرويين . فعندما بدأ ابن باديس إلقاء محاضراته فى الجامع الكبير فى قسنطينة كان يدرس كتاب الشفاء للقاضى عياض ولما انتقل إلى الجامع الأخضر أخذ يدرس موطأ الإمام مالك وأقرب المسالك والمفتاح والتنقيح والسلم والأجرومية وقطر الندى ولامية الأفعال وديوان الحماسة وديوان المتنبى وأمالى القالى ومقدمة ابن خلدون غيرها .

أما الطريقة المتبعة فى المدرسة الابتدائية فكانت تشمل حفظ آيات القرآن الكريم والتاريخ الإسلامى ومبادئ الحساب بالإضافة إلى الكتب المدرسية التى كانت مقررة فى مصر فى ذلك الوقت .

وبالإضافة إلى ذلك وإلى التعليم العام المدرسى كان ابن باديس يثابر على تفسير القرآن فى حلقات عامة وقد انتهى درس التفسير عام ١٩٣٨ .

منهجة التعليمي

ركز ابن باديس فى ميدان التعليم على إصلاح المنهج ففى نظره لن يؤتى التعليم ثمرته إلا إذا قام على منهج تربوى صحيح . يقول فى الشهاب لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم ولن يصلح التعليم إلا إذا صلح المنهج الذى يقوم عليه . فالتعليم هو الذى يطبع المتعلم بالطابع الذى يكون عليه فى

مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره فإذا أردنا إن نصلح العلماء فلنصلح التعليم [1] .

أما المنهج الذى يفضله فى إصلاح التعليم فهو الرجوع إلى الطريقة النبوية وطريقة السلف الصالح من الصحابة والتابعن فى المنهج الدارسى وفى طريقة التدريس يقول فى ذلك: «ولن يصلح التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوى فى شكله وموضوعه فى مادته وصورته فيما كان يعلم -ﷺ- وفى صورة تعليمة فقد صح عنه ﷺ فيما رواه مسلم أنه قال:« إنما بعثت معلما».

وكان ابن باديس يرجو من دعوته بالرجوع من منهج التعليم إلى منهج النبى وأصحابه والتابعين أن يقيم المنهج المبنى على دراسة الأصول العامة للثقافة الإسلامية والقوانين المطردة التى تتدرج تحتها الفروع، والجزئيات الفقهية ويضرب مثلا فى المناهج الصالحة قديما بمنهج الإمام مالك فى كتاب الموطأ الذى بنى أمره فيه فى بيان الدين على الآيات القرآنية وما صح عنده من قول النبى وفعله وما كان من عمل أصحابه الذى يؤخذ منه وكذلك الإمام الشافعى فإنك تجده قد بنى فقهه على الكتاب وما ثبت عنده من السنة .

وتأثر ابن باديس أيضا فى منهجه التربوى بأبى بكر بن العربى الأندلسى٥٤٣هـ صاحب كتاب (العواصم من القواصم)ومن فرط اهتمامه بهذا الكتاب حقق مخطوطه[2] وقدم له وطبعه فى جزأين عام ١٩٢٨ وكذلك تأثر بكتاب (جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله) لأبى عمر يوسف بن عبد البر القرطبى ت ٤٩٣هـ، وقد انتقد هذان الكتابان مناهج وطرق التدريس التى كانت سائدة فى عصريهما فى الأندلس لما كان يطغى على هذه المناهج من جمود وتقليد وقتل للفكر

(١) الشهاب عدد أكتوبر ١٩٣٤ ص ٤٧٨.

(٢) العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ وحقق غير مرة .

والابتكار ، أى أنهما رفضا الاقتصار فى التعليم على دراسة الفروع الفقهية دون الرجوع إلى أصولها لمعرفة أسبابها ودون الاعتماد على الاستدلال والتعليل والقياس.

وقد اعتبر ابن باديس أن الاهتمام بالفروع دون العودة إلى الأصول ومعرفة القوانين العامة التى تندرج تحتها إنما هو بعد عن القرآن والسنة النبوية وهجر لهما وانتقد هذا المنهج بقوله : «واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر جافة بلا حكمة وراء سور من الألفاظ المختصرة تفنى الأعمار قبل الوصول إليه[١] .

وينتقد ابن باديس التعليم الذى كان آنذاك فى تونس فيقول : قد حصلنا على شهادة العالمية من الزيتونة ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله. فالعلماء إلا قليل منهم أجانب أو كالأجانب من الكتاب والسنة إن من حيث العلم بهما أو التفقة فيهما ونحن عقدنا العزم على إصلاح التعليم الدينى فى دروسنا حسب ما تبلغ إليه طاقتنا.

ودعوة ابن باديس هذه الأيام إلى الاهتمام بالأصول وعدم الاكتفاء بالفروع كنا ننتظر معها من ابن باديس أن يدعو إلى الاستفادة من المناهج التربوية الحديثة إلى جانب الدعوة إلى منهج السلف الصالح وأن يعطى بعض الاهتمام للعلوم المدنية والعلمية من طب وهندسة وكيمياء وغير ذلك مما كان للمسلمين يد طولى فيها ولكنهم هجروها فى عصور ضعفهم وتأخرهم وتلقفها الغرب منهم فنماها وطورها وغدت على يديه مدنية وحضارة وتقدما ورقيا وفتح بها ميادين وآفاقا ما أحوجنا إلى أن نردها ونسلك طريقها وما كان أحرى ابن باديس أن يدعو إليها ويجعلها من عناصر منهجه التربوى وخيوط فلسفته التعليمية .

وعلى أية حال فقد كان نشاط ابن باديس التربوى ذا اتصال وثيق بنشاطه العلمى والإصلاحى كما أنه ذو صلة بنشاطه السياسى فأفكاره كلها تتغذى من عقيديه ومبدئه

---

(١) الشهاب فبراير ١٤٣٢ ص ٧٠.

ليس بينها انفصال واضح بل هى شرابين وأوردة تعمل لهدف واحد هو ترقية المجتمع فى حياته وتفكيره.

والملاحظ على العملية التربوية فى فلسفة ابن باديس أنها كانت بعثا حيويا نشيطا للغة العربية التى صارت لا تظهر إلا على استحياء.

ولم يكن ابن باديس رجل تربية بالنظريات يستنبطها ولا بالمناهج يعمل جهده لوضعها بقدر ما كان رجل تربية باجتهاده وعمله من أجل تثقيف أبناء الأمة بوسائل تجعلنا نحترم لغتنا ومجدنا كما نحترم لغة ومجد غيرنا فكان يسعى كما يقول لخدمة العلم وأهله وتربية النشىء وتثقيفه.

وقد عمل على رفع الكلفة بينه وبين تلاميذه كى يعرفهم ويعرفوه فتكون النتيجة المرجوة يقول : «إن تربيتنا العلمية الدراسية المبنية على بيان الحقيقة وإجلائها على ما هى عليه صيرتنا لا نستطيع شيئا من المواربة والتلبيس.. نعرف كثيرا من أبنائنا الذين تعلموا فى غير أحضاننا ينكرون ، وربما عن غير قصد ، تاريخنا ومقوماتنا ويودون لو خلعنا ذلك كله واندمجنا فى غيرنا .. إن لهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال ولها وحدتها الدينية واللغوية ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها .

وكنا ننتظر من ابن باديس أن يضم إلى ذلك الدعوة إلى ترجمة الكتب والعلوم الأوربية وتقديمها لأبناء الأمة العربية يستفيدون منها كما استفاد الغرب منهم من قبل . فنهضة أوربا الحاضرة قامت فى الكثير من جوانبها على ترجمتها لعلوم المسلمين فلا بأس أن يقوم المسلمون اليوم بترجمة العلوم والكتب التى تفوق فيها الغرب حتى تقوم لنا نهضة كما قامت لهم.

إن ابن باديس متفتح الذهن يدعو إلى ضرورة الاقتباس لما يتفق والشخصية العربية ويرى ضرورة تعلم اللغة الوطنية ، وبهذا تكون العملية التربوية فى نظره هى تربية أبناء المسلمين وبناتهم تربية إسلامية بالمحافظة على دينهم ولغتهم وشخصيتهم وتثقيف

أفكارهم باللسانين العربى والفرنسى وتعليمهم الصنائع.

أما المعلم فى ، نظره ، فهو الذى يجب أن يفهمه المتعلمون ويفهمهم هو فى نفسه لأنه هو الذى انتصب ليبث فيهم أفكارا وأخلاقا وأدبا وعن نفسه يقول : أنا أظن نفسى مفهوماً عند من يتصلون بى لأننى ما فتئت أعلن عن فكرتى التى أعيش لها وغايتى التى أسعى إليها .

وعندما رأى ابن باديس أن التعليم البعيد عن التطبيق هو تضييع وتعطيل وقلة تحصيل نصب نفسه للتدريس ووقف وقته عليه ، يقول أحدهم : لا أعرف أحدا من العلماء قدر له أن يخصص حياته للتدريس على النحو الذى فعل الشيخ ابن باديس ثم هو يعلم أبناء الجزائر وشيوخها احتسابا لوجه الله[1] .

ومما يتصل بفلسفة ابن باديس التربوية نشاطه الصحفى إذ أدرك أن حركته التربوية الإصلاحية لن يكتب لها النجاح إلا إذا اتصلت بالشعب وأن الطريق للخروج بالإصلاحية من المحدودية إلى العمومية هى الصحافة لذلك أصدر أول جريدة له باسم المنتقد عام ١٩٢٥ وكان شعارها «الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شىء» وكان اسمها يدل على أنها ثورة على التوجيه السائد لدى الطرق الصوفية «اعتقد ولا تنتقد» وكانت لهجة المنتقد عنيفة جدا ضد تصرفات الإدارة الفرنسية كما أنها شنت هجمات شديدة على الطرق الصوفية مما دفع الإدارة إلى إيقافها بعد صدور ثمانية عشر عددا منها وإنه لمن غريب المفارقات أن مجلة العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده توقفت بعد صدور ثمانية عشر عددا منها أيضا[2] .

---

(١) انظر الدكتور أحمد الخطيب : جمعية العلماء الجزائريين وأثرها الإصلاحى فى الجزائر ص ١٨٢ ، عمر بن قنية : عبد الحميد بن باديس رجل الإصلاح والتربية ٢٨.

(٢) مارس ١٨٨٣حتى أكتوبر ١٨٨٤.

وبعد توقف المنتقد أصدر ابن باديس فى نفس العام ١٩٢٥جريدة الشهاب التى تحولت عام ١٩٢٩إلى مجلة شهرية وكان شعار الجريدة «تستطيع الظروف أن تكيفنا ولا تستطيع بإذن الله إتلافنا»[1] وقد استطاع أن يكيف نفسه أحيانا مع الظروف السياسية وفى نفس الوقت كان صلبا فى تأدية رسالته الإصلاحية والدفاع عن حقوق الشعب. واستمرت الشهاب فى الصدور حتى عام ١٩٣٩عندما أوقفها ابن باديس نفسه عشية إعلان الحرب العالمية الثانية لأنه رفض لها أن تكون أداة فى يد الإدارة الفرنسية التى وضعت الصحف تحت إشرافها المباشر بموجب قوانين الحرب.

كانت الشهاب والمنتقد جريدتين خاصتين بابن باديس وعندما أسست جمعية العلماء وأصبح ابن باديس رئيسا لها احتفظ بالشهاب لنفسه تنشر أفكاره الخاصة بالإضافة إلى ما تنشره للجمعية ولم يحاول جعلها جريدة رسمية لها وكان هو بنفسه يحرر معظم أبوابها ويكتب مقالاتها الافتتاحية.

وعندما أصدرت جمعية العلماء على التوالى جرائدها الأربع السنة الصراط الشريعة البصائر كان ابن باديس يكتب مقالاتها الدينية كما كان يتولى الرد فيها على كتابات القراء وذلك حتى تاريخ توقف البصائر فى سلسلتها الأولى١٩٣٩.

وقد حققت صحف هذه الجمعية انتشارا واسعا ونجاحا كبيرا فى نشر دعوة ابن باديس بخاصة وجمعية العلماء بعامة وكانت أفكار ابن باديس كقبس منطلق وكان طلبة بعض الزوايا يقرأون الشهاب سرا وبشغف شديد رغم قدم الأعداد من الصحيفة ويتناقشون فيها طويلا ويبدون إعجابهم بالرجل الذى جعل من تلميذه صديقا له ومن شعب الجزائر ومشكلاته مركز اهتمامه.

وتجاوزت صحف ابن باديس حدود الوطن يقول محمد المبارك (من سوريا): .

---

(١) جمعية العلماء المسلمين ص ١٤٢.

كانت تصلنا جريدة البصائر ثم مجلة الشهاب ونقرؤها بلهفة شديدة متطلعين إلى أخبار قطر عربى مسلم كان المعروف والمشتهر عنه أن اللغة العربية أصبحت مجهولة فيه فكانت منشورات جمعية العلماء حدثا هاما يلفت النظر ويثير الدهشة، وكان الأعظم من ذلك أن هذه المنشورات كانت تدل على وعى عميق شامل للمشكلة إذ كانت نقطة الانطلاق فى عمل جمعية العلماء ثورة فكرية سلفية استهدفت تهيئة الرأى العام وتغيير فكره[1].

ولم يكن ابن باديس أول من دعا إلى الإصلاح فى الجزائر ولا أول من عمل على إنشاء المدارس ودور العلم بل كانت هناك أفكار إصلاحية وآراء تقدمية قبله تمثلها شخصيات معينة معروفة أو غير معروفة فعندما احتل الاستعمار الجزائر واجهته مقاومة سياسية وفكرية، فالأفكار الإصلاحية موجودة قبل ابن باديس لكنها عنده تبلورت أكثر وكان التجاوب معها أكبر كما كانت أوسع وأشمل حيث تجاوزت النظرية إلى التطبيق.

نرى الحركة الإصلاحية عند ابن باديس شملت ألوانا مختلفة : الإصلاح فى الدين والإصلاح فى الحياة والمجتمع والتقاليد والإصلاح فى التربية والتعليم ، ثم إن الوسائل عند ابن باديس كانت أكثر اتصالا كالصحافة والخطابة والدروس والأنصار الذين يزداد عددهم كل يوم والأحزاب والحركات التى أخذت تطل بأفكارها وآرائها مما سرى معه إحساس فى المجتمع بأن هناك نشاطا وغليانا أو شيئا يريد التغيير.

ولا ننكر فى هذا المجال زيارة الشيخ محمد عبده للجزائر سنة ١٩٠٣لكن من المؤكد أن هذه الزيارة لم تكن فى مستوى القيمة التى حققتها أفكاره والتى انتشرت فى الجزائر عن طريق الصحافة خاصة بواسطة أحد أنصاره«رشيد رضا» الذى كان ينشر أفكار الشيخ فى «المنار» ومنها كان يقتبس ابن باديس نبذا فى«الشهاب».

وكما كانت الأفكار الإصلاحية موجودة قبل ابن باديس كذلك كانت مراكزا

(١)- عبد الحميد بن باديس رجل الإصلاح ص ٣٢.

التعليم قائمة لكنها كانت غير واضحة وغير كافية أو قل كانت محدودة التأثير والانتشار لأن الاستعمار الفرنسى عندما احتل البلاد نهب الأوقاف التى كانت مصدرا للتعليم فأغلق بذلك المصدر الرئيسى لتشجيع التعليم وانحضرت اللغة العربية فى الزوايا تقريبا واقتصرت على تعليم القرآن .

ومعروف أن ابن باديس اهتم بإصدار صحف مكتوبه بالفرنسية لأنه كان يرمى من وراء ذلك إلى حمل الأفكار للذين لا يجيدون العربية سواء من الجزائريين أو من غير الجزائريين.

وقد مضى ابن باديس فى القيام بمهمته العلمية والإصلاحية بمجهوده الفردى وبنشاطه ضمن جمعية العلماء المسلمين يناهض الاستعمار ويحارب الضلال حتى أصبح هدفا لسهامهم ومؤامراتهم فرادى ومجتمعين فكان ذلك الحادث لمحاولة اغتياله ذات ليلة بعد أن فرغ من عمله وهو فى الطريق إلى منزله .

الإصلاح الديني

جوهر الدعوة الإصلاحية عند ابن باديس وأنصاره يقوم على العودة بالدين إلى صفائه الأول فى عهد السلف الصالح ومحاربة الخرافات والبدع التى شوهته الأمر الذى جعل ابن باديس ينشط لتأسيس جمعية العلماء ويكثف نشاطها فى هذا المجال وقد حدد لذلك أهدافا من أهمها : تغيير المفهوم الدينى السائد والعودة بالدين إلى صفائه السلفى ومحاربة الطرق الصوفية التى شوهت معالم هذا الدين [١] بما أدخلت عليه من خرافات

---

(١) انتشرت الطرق الصوفية فى بلاد المغرب وبخاصة فى الجزائر بصورة كبيرة فهناك العشرات من الطرق وقد انحرف الكثير منها عن جادة الدين وجوهره بما استحدثته من بدع وخرافات . الأمر الذى دعا ابن باديس إلى أن يحاربها ويكثف جهوده لمقاومتها علما بأن أسرته كانت تنتمى إلى واحدة منها كما بينا سابقا. فمحاربة ابن باديس ومقاومته ليست محاربة للتصوف نفسه وإنما لما فيه من البدع والخرافات وإلا فالتصوف فى إطاره الصحيح السنى لا اعتراض عليه .

وبدع والدعوة إلى استقلال الشئون الدينية الإسلامية عن الإدارة الفرنسية وفيما يلى عرض لهذه النشاطات .

١- تغيير المفهوم الدينى الذى كان سائرا وتبسيط الأحكام الفقهية وتسهيلها وتخليص الدين من الأوهام والخرافات والمعتقدات الفاسدة وإظهاره بسهولته ويسره فقد كان ابن باديس يرى أن التعقيد الذى أصاب المذاهب الفقهية هو أحد الأسباب التى بعثت الناس إلى التحلل منها والانخراط فى الطرق الصوفية التى أباحت لهم التحلل من التكاليف[1] ، وأن السبيل لتغيير المفهوم الدينى هو العودة بالإسلام إلى منابعه السلفية الصافية واعتماد العقل وتبيان الأسباب والمسببات فى التفسير.

وقد وضح ابن باديس أصول الدعوة الدينية فبين أن الإسلام هو دين الله الذى يدعو إلى الأخوة الإسلامية والأخوة الإنسانية ويسوى فى الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان فهو يفرض العدل بين الناس ويدعو إلى الإحسان ويحرم الظلم ويمجد العقل ويدعو إلى بناء الحياة العلمية والتفكير وينشر دعوته بالحجة والاقناع ويترك لأهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاءون[2] . والإسلام يشرك الفقراء مع الأغنياء فى الأموال ويدعو إلى رحمة الضعيف ، ويحرم الاستعباد والجبروت ويجعل الحكم شورى وينكر البدع ويقر المصلحة التى تقتضيها حاجة الناس فى أمر دنياهم ونظام معيشتهم وضبط شئونهم وتقدم عمرانهم [3] .

والتوحيد هو أساس الدين فكل شرك فى الاعتقاد أو فى الفعل هو باطل.

٢- محاربة الطرق الصوفية :كان ابن باديس يرى أن الأوضاع الطرقية بدعة لم

(١) حبيب غانم - ابن باديس ص ٦٤، ٦٥.

(٢) البصائر : السنة الثانية العدد ٧١.

(٣) السابق .

يعرفها السلف ومبناها كلها على الغلو فى الشيخ وتجميد للعقول وإماتة للهمم وقتل للشعور على أن بعض هذه الطرق كانت تلتزم بالمنهج الدينى الصحيح فنهاك زوايا أقامها أصحابها من أجل العلم والعبادة وكانت محجة وموئلا لطلاب العلم والمعرفة .[1] .

حارب ابن باديس من خلال جمعية العلماء المسلمن الطرق الصوفية غير أن احتفالات الفرنسيين بالذكرى المئوية للاحتلال Centenaire وما صاحبها من مهانات دينية ووطنية جعلت ابن باديس وأصحاب الطرق يتقاربون عند نقطة مشتركة لمواجهة الاستفزازات الاستعمارية الصارخة.

٣- الدعوة إلى استقلال الشئون العربية عن الإدارة الفرنسية: طالب الشيخ ابن باديس بضرورة فصل الدين عن الدولة وأن تسلم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها وتتولى أمرها جمعيات دينية مؤسسة على منوال القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة وأن تؤسس كلية لتعليم الدين ولسانه العربى لتخريج موظفى المساجد من أئمة وخطباء ومدرسين .

وأن ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية يكون انتخابها تحت إشراف الجميعات الدينية وإدخال إصلاحات على المدارس التى يتخرج منها رجال القضاء[2] .

وعبارة «فصل الدين عن الدولة» يبدو أنها وردت لأول مرة فى مطالب المؤتمر الذى كان قد دعا إلى عقده ابن باديس والذى ضم بالإضافة إلى جميعة العلماء عددا من الأحزاب السياسية[3] ورفع مطالبه إلى حكومة الجبهة الشعبية فى باريس عام ١٩٣٦.

---

(١) المدنى : حياة كفاح ص ٩٣، وانظر جمعية العلماء المسلمين ١٧٩.

(٢) البصائر : السنة الأولى العدد ٢٤.

(٣) انظر الحركة الوطنية الجزائرية ١٧١/٣ مرجع سابق.

وقد بذلت جمعية العلماء المسلمين جهودا كثيرة لتحقيق فصل الدين عن الدولة حيث أدركت أنه لا يمكن الحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية للجزائر طالما أن مساجد المسلمين وأوقافهم تستغلها الإدارة الاستعمارية وتنفقها فى غير وجهها وكانت فرنسا قد طبقت هذا المبدأ على نفسها ١٩٠٥ على الرغم من معارضة البابا واحتجاجه لما فيه من الحد من هيمنة الكنيسة وقد رد يومها مقرر مشروع الفصل على معارضيه بقوله: «الحكومة الفرنسية ليست ضد الدين ولكنها لا دينية»[١] .

ويبدو أن هذه اللادينية أو العلمانية الفرنسية عجزت عن عبور البحر المتوسط إلى الجزائر فقد بقيت قضية فصل الإسلام عن حكومة الجزائر كما قال الإبراهيمى منظورة بالعين الاستعمارية وموزونه بالميزان الصليبى ومفهومة بالعقل المتحجر[٢] .

وهكذا يلاحظ أن فكر ابن باديس الإصلاحى تناول معظم أوجه الحياة فأصبح له رأيه فى كل قضية ومنهجه الواضح فى الإصلاح والتربية لم يتراجع تحت ضغط المضايقات الاستعمارية التى يقول عنها إن مثل هذه المضايقة لا تزيد ما ندعو إليه من حق وعدل وخير إلا انتشارا ولا تزيد من يزرعون الباطل والجور والشر والإساءة من الوشاة إلا اندحارا وانكسارا.

وسار فى حركته الإصلاحية فى خطين متوازين : الدعوة الإصلاحية من جهة تواكبها من الجهة المقابلة حركة تعليمية دائمة ..

---

(١) عيون البصائر : ص ١٧١.

(٢) السابق.

نيـروزيـة ابن سـينـا

(في فوا تح السور القرآنية)

د. إبراهيـم مـحـمـد صـقـر*

تعد الرسالة النيروزية محاولة جادة من جانب ابن سينا لإيجاد تفسير لسر من أغمض أسرار الحكمة والملة، وهو تفسير فواتح السور الفرقانية التى هى عبارة عن حروف هجائية ترد فى أوائل السور الفرقانية.

وعلى الرغم من اعتبار تلك الفواتح من أغمض الأسرار وأخفاها ، إلا أننا لا نسلم بالقول بإنه لا سبيل إلى تفسيرها واعتبارها من الغيبيات التى لا سبيل إلى معرفتها والإحاطة بها . ويكفى تدليلا على ذلك أن العرب لم ينكروها على النبى ﷺ بل صرحوا بالتسليم له فى البلاغة والفصاحة مع تشوقهم إلى عثرة وحرصهم على زلة .. معنى ذلك أنهم كانوا يعرفون لها مدلولا لا إنكار فيه كما أنه لا يمكن أن يرد فى

---

* مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية الدرسات العربية بجامعة القاهرة ، فرع الفيوم .

كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للرسول ﷺ وللخلق أجمعين . فالأمة قد اجتمعت على أنه ﷺ قد أوتى علوم الأولين والآخرين مع ما اشتهر من أمره أنه الرسول الأمي. ودل عليه قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ﴾[1] وقوله ﷺ «أوتيت جوامع الكلم». وبالجملة يحدث عن الغيبيات على ما دل عليه قوله تعالى : ﴿ تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك[2] ﴾[3].من هنا كانت دراستنا لتلك الرسالة للوقوف على التفسير السينوى لمعان الحروف الهجائية الواردة فواتح للسور الفرقانية.

وينبغى علينا أن نقرر منذ البداية بأنه لا صلة بين موضوع الرسالة وبين تسميتها بالنيروزية . فموضوع الرسالة يدور حول التفسير السينوى لمعان الفواتح الفرقانية . واسم الرسالة النيروزية كلمه فارسية مركبة من «نو» أى «جديد» ، ومن «روز» أى «يوم» ومعناها« اليوم الجديد» أو يوم أول السنة وهو يوم عيد النيروز[4] . ولذلك لا صلة بينهما .

ولكن السبب فى تسمية الرسالة بالنيروزية يرجع إلى رغبة ابن سينا وحرصه على مشاركة السواد الأعظم فى نيروز الشيخ الأمير السيد أبى بكر محمد بن عبد الرحيم أى فى عيد الأمير أو ربما كان العيد المقصود هنا هو عيد النيروز ، فابن سينا قد أهدى إلى الأمير الرسالة النيروزية كهدية وذلك لعجزه عن إهدائه هدية مادية تشاكل ما لديه أو ما يقدم له من هدايا . يقول ابن سينا فى مقدمة رسالته : « ولما رغبت فى أن أكون واحد القوم ، وتابعا للسواد الأعظم فى إقامة الرسم وكانت حالى تقعدنى عن إهداء تحفة

(١) سورة الشورى آية ٥٢.

(٢) سورة هود آية ٤٩.

(٣) ابن سينا رسالة الفعل والانفعال ص ٥.

(٤) د. عبد العزيز عبد المجيد النيروز مجلة الكتاب إبريل ١٩٥١م.

دنياوية تشاكل خزائنه الكريمة ورأيت الحكم أفضل مرغوب فيه وأجل متحف به لاسيما الحكمة الإلهية وخصوصا ما كان حكيما مليا ثم ما كان يكشف سراً هو من أغمض أسرار الحكمة والملة وهو الإنباء عن الغرض المضمن فى الحروف الهجائية بفواتح عدة من السور الفرقانية اتخذت فيه رسالة وجعلتها هديتى النيروزية إليه »[١] .

والشيخ الرئيس يعلى من قدر هديته بالنسبة إلى غيرها من هدايا، واثقا من قبول الشيخ الأمير السيد أبى بكر محمد بن الرحيم ، واستحسانه لها يقول ابن سينا : فإن أفضل الهدية ، وأشرف التحف الحكمة، ووثقت بلطف موقعها من نفس مولاى الشيخ الأمير السيد»[٢] .

وقد جمع ابن سينا فى رسالته النيروزية بين مبادئ الإسلام ، وتعاليم فلاسفة اليونان بحيث نسيتطع القول : بأن ابن سينا فى تفسيره لتلك الفواتح الفرقانية قد جمع بين دينه الإسلامى ودين التراث الفلسفى اليونانى السابق عليه: أفلاطون وأرسطو وأفلوطين جمع بينهم فى مركب واحد ودون الدخول فى إظهار هذا التأثر بحيث نقول بأن هذا الأثر أثر أفلاطونى أو أثر أرسطى أو أثر افلوطينى نقول : بأن ابن سينا قد تمتع ببراعة فائقة فى الجمع بين هذه الفلسفات جميعا والخروج منها بمزيج يجمع بينها وبين معتقده الدينى .

وقد قسم ابن سينا رسالته النيروزية ، وهى رسالة صغيرة الحجم ، إلى ثلاثة فصول تحدث فى الفصل الأول عن ترتيب الموجودات ثم فى الفصل الثانى يوضح دلالة الحروف على تلك المراتب الوجودية ثم فى الفصل الثالث والأخير يصل إلى الغاية والغرض من الرسالة وهى تفسيره لفواتح السور الفرقانية .

---

(١) ابن سينا الرسالة النيروزية – ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ٨٧.

وفى الفصل الأول نجده يتحدث عن المراتب الوجودية ففى المرتبة الأولى واجب الوجود مبدع المبدعات ومنشىء الكل وهو ذات لا يمكن أن يكون متكثرا أو متحيزاً أو متقوما بسبب فى ذاته أو مباين فى ذاته . فهو وحدة مجردة وبساطة محضة لا كثرة لها ولا إثنينية، ولا تركيب لا من أجزاء مادية ولا من هيولى وصوة ولا من جنس وفصل نوعى ولا من جوهر وعرض فإن مقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه . فالبسيط مالا أجزاء له أصلا(١) .

وهو لا يشاركه فى رتبته شىء . فلا شىء سواه واجب الوجود، وإذ لاشىء سواى واجب الوجود فهو مبدأ الوجود لكل شىء ويوجب ايجابا أوليا أو بواسطة .. وإذا كان كل شىء غيره فوجوده من وجوده وهو أول(٢) .

وهو تام الوجود ليس له شىء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شىء من جنس وجود مخارجا عن وجوده يوجد لغيره ولا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة(٣) .

فالأول عند ابن سينا لا يتكثر لأجل صفاته ، لأن كل واحد من صفاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدا فهو هى من حيث هو قادر وهو قادر من حيث هو حىّ وكذلك سائر الصفات فليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة(٤) .

بل خطا ابن سينا فى سبيل ذلك خطوة أخرى حين رد جميع الصفات إلى العلم

---

(١) ابن سينا الرسالة النيروزية ص ٨٦.

(٢) ابن سينا ، الشفاء الإلهيات جـ٢ص ٣٤٣.

(٣) ابن سينا ، النجاة، الإلهيات ص ٣٧٢.

(٤) ابن سينا ، التعليقات ص ٣٧.

فعلمه حياته فالواجب حى لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك. والبارى تعالى دائم الفعل والإدراك فهو أولى بأن يكون حيا . ولما كان معلوم قدرته وكان ذلك بذاته صح أن يقع عليه اسم الحياة .

وهو قادر وذلك لأن القادر هو الذى يصدر عنه الفعل على وفق علمه وإرادته. وقد عرفنا أن الواجب عالم وأن العلم بنظام الخير على وجه يعلم معه أنه أثر من آثار كماله هو الإرادة. فقدرته عين علمه، فهو من حيث هو قادر عالم أى علمه سبب لصدور الفعل عنه. وليست قدرته بسبب داع يدعوه إليه . فقدرته هى عين علمه لذا كان من الواضح : أن العلم هو فى ذاته القدرة[(١)] وهو مريد وذلك لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ النظام والخير فى الوجود وعلمه بالذات على الصورة يجعله عالما بفيضان الخير والنظام عنه وإرادته ليست مغايرة علمه ولا مغايرة لمفهوم علمه فقد بان أن العلم الذى له هو بعينه الإرادة التى له .

وهو خير محض وحق محض بل هو مفيد كل وجود وكل كمال فى الوجود. وكل يستفيد الخير بحسب منزلته ومرتبته. فكلما ارتقيت من الأدنى إلى الأعلى فى مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر. فالصورة أكثر خيرية من الجسم . والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة . ولا تزال هذه الخيرية تزداد صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى يصل إلى الخير بذاته أى الله تعالى سبب كل خير بل هو خير مطلق.

فالعلة الأولى إذن خير فى ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضا إذ هى السبب الأول لقوامها وبقائها على أخص وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها. فالعلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه . وهو يعلم الأشياء كلها على ما هى موجودة عليه لأن سبب وجودها هو علمه. والأول يعقل ذاته على ماهو عليه لذاتية مبدأ للموجودات . فليس

(1) Arberry (A. J) Avicenna on theology p. 30.

يعقل ذاته أولا ويعقل أنه مبدأ للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتبة بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه. أى أنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ . وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك بأشخاصها فهو يعرف ذاته يعرفها سببا للموجودات ويعرف ما يلزم عن ذاته وما يلزمه عن لازمه وكذلك هلم جرا حتى ينتهى إلى الجزئى فإنه يعرفه لكن بعلله وأسبابه[١] .

فالله يعلم العالم بجملته وبأجزائه السفلية والعلوية، ليس فيه ما يخرج أن لا يكون الله سبب وجوده وحدوثه وعن أن يكون الله تعالى عالما به مدبرا له ومريدا لكونه بل كله بتقديره وتدبيره وعلمه وإرادته. فالله لا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وهوالعزيز الحكيم.

وقد صاغ ابن سينا ذلك صياغة فلسفية . فالأول يعقل ذاته ويعقل ما بعد من حيث هو علة ما بعده ومنه وجوده فليس فى دائرة العلة الأولى أو الله تعالى غير العلم أو بعبارة أخرى غير الذات .

وأول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية من القوة والاستعداد، عقول ظاهرة وصور باهرة ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتميز تشتاق كلها إلى الأول والاقتداء به والإظهار لأمره والالتذاذ بالقرب العقلى منه سرمد الدهر على نسبة واحدة[٢] . والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك فإنه عليه السلام قال «أول ماخلق الله العقل»[٣].

فإذا كان الله يمثل المرتبة الأولى، فإن العقول التسعة ابتداء من العقل الأول المحرك

---

(١) ابن سينا ، التعليقات ص ١١٦-١١٧.

(٢) ابن سينا ، الرسالة النيروزية ص ٨٧.

(٣) ابن سينا ، الرسالة العرشية ص ١٥.

للسماء الأولى وانتهاء بالعقل التاسع المحرك للقمر تمثل كلها المرتبة الثانية وهما الملائكة المقربون المسمون بالعقول الفعالة[١] . فهذه العقول بعضها من بعض متسلسلا ولكن إلى حد وليست بلا نهاية وهى مختلفة الأنواع ولكل عقل نوع خاص به حتى نصل إلى العقل الأخير . فالعقول أوائل العلل[٢] .

والملاحظ فى ترتيب تلك العقول أنها تترتب حسب الأفضل ثم الأنقص إلى أن تنتهى إلى أنقصها . وأفضلها وأكملها الأول . فالأول لايمكن أن يكون له ضد ولاأحوال متضادة من الثانى ولا نسبته إلى الثانى نسبة متضادة، والثانى لا يمكن أن يكون فيه تضاد ولا فى الثالث إلى أن تنتهى إلى العاشر فكل واحد من العشرة يعقل ذاته ويعقل الأول وليس فى واحد منها كفاية فى أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته فقط بل إنما يقتبس الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته ذات السبب الأول وبحسب فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عقل الأول فضل اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عقل ذاته. وكذلك زيادة التذاذه بذاته بما عقل الأول على التذاذه بما عقل من ذاته بحسب زيادة بها . الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها فيكون المحبوب أولا والمعجب أولا عن نفسه بما هو يعقله من الأول، وثانيا بما هو يعقله من ذاته فالأول بحسب الإضافة إلى العشرة هو المحبوب الأول والمعشوق الأول.

ثم العالم النفسى وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة بل مما تلابستها نوعا من الملابسة، وموادها مواد ثابتة سماوية فلذلك هى أفضل الصور المادية وهى مدبرات الأجرام الفلكية وبواسطتها للعنصرية ولها فى طباعها نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الإطلاق. وكلها عشاق للعالم العقلى. لكل عدة مرتبطة فى جملة منها ارتباط بواحد من العقول فهو عاقل على المثال الكلى

(١) ابن سينا ، رسالة سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيادة . ص ١٣٢.

(٢) ابن سينا ، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ص ٥.

المرتسم فى ذات مبدئه المفارقة مستفاد عن ذات الأول [١] .

ثم عالم الطبيعة ، ويشتمل على قوى سارية فى الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية وترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير . فهذه القوى كلها أفعال . وبعدها العالم الجسمانى وهو ينقسم إلى أثيرى وعنصرى . وخاصية الإثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة المادة وخلق الجوهر عن المضادة. وخاصية العنصرى التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المختلفة[٢] .

وأركان عالم العنصر أو أركان تعالم الأثير هى الأركان للعالم .أما أركان عالم الاثير فهى أفضل الأجسام فى الذات والصفات فعددها العدد التام نظامها النظام الأفضل وتدبيرها تدبير أحدى لا تفاوت فيه ولا فطور.

معنى ذلك أن هناك أجساماً موجودة قبل العناصر بالطبع لا بالزمان وهى بسيطة لأنها قبل البسائط وأن حركاتها مستديرة وأنها محشوة بالعناصر وأن التشكل عبارة عن التباعد عنها إلى المركز الموهوم . والعلو عبارة عن الاقتراب من محيطها .

والحركات ثلاث واحدة للأثير وهى التى حول الوسط، واثنتان للعناصر إحداهما للثقال وهى التى إلى الوسط والأخرى للخفاف وهى التى عن الوسط وأن هاتين الحركتين إنما يكونان بالفعل إذا حدث حادث غريب غربهما – أى الثقيل والخفيف – عن موضعهما[٣] .

والحركة الدائرية هى حركة عالم الكواكب أى غالم ما فوق القمر وهى مختلفة

---

(١) ابن سينا ، الرسالة النيروزية ص ٨٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٨٨.

(٣) ابن سينا ، رسالة بيان الجوهر النفيس ، ص ١١٢.

عن حركة العناصر الأربعة، ومن هنا فلا بد أن تختلف مادتها عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة. وعلى ذلك تكون مادة الأجرام السماوية هى الأثير أو العنصر الخامس هى جسم لا ضد له وغير متغير ولا يقبل أى نوع من الاستعمالات الكمية أو الكيفية ولا يقبل الكون الفساد ولا تتحرك إلا الحركة المكانية الدائرية[1] .

والحركات المستقيمة هى حركات العالم الثانى أى عالم ما تحت فلك القمر العالم المكون من العناصر الأربعة الأرضية التى تتحرك على استقامة فإما أن تتجه إلى فوق كالنار والهواء وإما أن تتجه إلى أسفل كالأرض والماء.

فالعناصر الأربعة إذن من طبيعتها الحركة فى خطوط مستقيمة فالأرض إلى أسفل والنار إلى على والماء والهواء بينهما إذ هما أثقل وأخف بالإضافة إلى الأولين أى أن الماء أخف من الأرض والهواء أثقل من النار وعلى ذلك يكون الترتيب الطبيعى للعناصر هو الأرض فالماء فالهواء فالنار، يقول ابن سينا: «الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ فى البروده بطبعه هو الماء ، والبالغ فى الميعان هو الهواء ، والبالغ فى الجمود هو الأرض»[2] .

وبهذا يكون ابن سينا قد حدد المادة تبعا لنوع الحركة – الحركة المستقيمة – خاصة بالعناصر الأربعة الموجودة فى عالم ما تحت فلك القمر، أما الحركة الدائرية فمادتها هى الأثير الذى ليس له ضد والذى يعد طبيعة للأجرام السماوية الدائمة الحركة. إنه لا يقبل الانفعال فى حين أن العناصر الأربعة تعد منفعلات، أى أنه لا يتغير داخليا على خلاف العناصر الأخرى يقول ابن سينا : « الطبيعة السماوية مخالفة لهذا الطبائع – أى العناصرالأربعة – فى مبادئ الحركات فيجب أن تكون مخالفته لها فى

---

(١) د. عاطف العراقى ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٥٠.

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، القسم الطبيعى ، ص ٢٨٦–٢٨٧.

الأمور النوعية التى تتعلق بما يتعلق به الاختلاف»[1] .

وبالرغم من تلك الاختلافات بين العالم العلوى والعالم الأرضى إلا أن القسمين مرتبطان كل منهما بالآخر.

ولكل واحدة من القوى المذكورة اعتبار بذاته واعتبار بالإضافة إلى تاليها الكائن عنها، ونسبة الثوانى كلها إلى الأول بحسب الشركة نسبة الإبداع وأما على التفصيل فتخص العقل بنسبة الإبداع ثم إذا قام متوسط بينه وبين الثوانى صارت له نسبة الأمر واندرج فيه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والأمور العنصرية بما هى كائنة وفاسدة نسبة التكوين فالإبداع يختص بالعقل والأمر يفيض منه إلى النفس، والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويقيم جميعها ، والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها[2] .

والإبداع على مرتبة من الإحداث والتكوين والتكوين أن يكون من الشىء وجود مادى، والإحداث هو أن يكون فى الشىء وجود زمانى . وكل منهما يقابل الإبداع من وجه. والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين . والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر فإذن التكوين والاحداث مرتبان على الإبداع وهو أقرب منهما إلى الأولى فهو أعلى مرتبة .

والفصل الأول كما عرضناه الآن يدور حول شكل من أشكال الفيض عند ابن سينا إذ من المعروف عن ابن سينا أنه قدم ثلاثة أشكال للفيض ، ضمن رسالته النيروزية أحد تلك الأشكال كما عرضته ، والفيض فى مفهوم الفلسفى يفسر لنا كيفية خلق العالم وصدور الكثرة من الواحد. ونقطة البدء فيها هى كيفية أن الواحد الذى هو مبدأ كل شىء وله صفات الكمال يكون منه العالم وهو على كما له وعدم تغيره ووحدته.

---

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٣.

(٢) ابن سينا الرسالة النيروزية ص ٨٨.

وإذا نظرنا فى الواحد وجب أن ننظر فى الكثير ونعرف التقابل بينهما . وهناك يجب أن ننظر فى العدد ونسبته إلى الموجودات كما يحق علينا أن نعرف طبيعة الواحد فى هذه المواضع لشيئين : أولهما: أن الواحد شديد المناسبة للموجود الذى هو موضع الإلهيات . والثانى : أن الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية »[1] .

فالعدد من حيث هو عدد فليس بتام . أما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام لأنه من حيث يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فيما بينهما شيء من شأنه أن يكون بينهما وهو الواسطة.

فمن المحال أن يكون مبدأ من الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين ولا منتهيان ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين. وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلا أنها تكون جملتها فى أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثر حد يوقف عليه. فإذن حصول المبدئية والنهاية والتوسط هو أتم ما يمكن أن يقع فى ترتيب مثله ولا يكون ذلك إلا للعدد، ولا يكون منحصرا إلا فى الثلاثة.

يتضح من ذلك مدى الصلة بين الرياضيات والإلهيات . فالصلة بينهما صلة وثيقة جداً كما اتضح لنا من العرض السينوى فى الفصل الأول فهناك المبدأ وهناك أيضا النهاية وهناك الوسائط بينهما . يقول ابن سينا : «وأما الرياضية فلأن الغرض الأقصى فى هذا العالم وهو معرفة تدبير البارى تعالى، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام فى ترتيب الأفلاك ليس يمكن أن يتوصل إليه إلا بعلم الهيئة، وعلم الهيئة لا يتوصل إليه إلا بعلم الحساب والهندسة»[2] .

وقد تأثر ابن سينا فى تفسير الرياضى لنظرية الخلق بإخوان الصفا وهو تفسير يضرب

---

(١) ابن سينا الشفاء الإلهيات جـ١ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر السابق جـ١ ص ١٩.

بجذورة إلى الفيثاغورين فهم أول من حاول أن يفسر نشأة الكون تفسيراً رياضياً بعيدا عن التفسير المادى السابق عليهم .

فالفيثاغوريين هم أول من افترض أن مبادئ الرياضه هى مبادئ جميع الأشياء[١] ويمكن أن نرجع فى هذا إلى رواية أرسطو وهى أهم مرجع استند عليه الباحثون حتى الآن. يقول أرسطو : «لقد عنى الذين عرفوا بالفيثاغوريين بالرياضيات وكانوا أول من افترض مبادئ الرياضة فقد تصوروا أن بينها وبين سائر الكائنات الموجودة تشابها كبيرا يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء[٢] .

والذى دفع الفيثاغوريين إلى القول بهذا هو ما رأوه من انسجام بين الأشياء بعضها ببعض كما كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية «فكان لبعض الأعداد سر خاص وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية خصوص عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسرار متصلة بالوجود، هذا من ناحية، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود فى الكون قد ادهشهم وجعل من الطبيعى لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء ولما كان الانسجام يقوم على العدد فإن من الطبيعى إذن أن يقال : إن جوهر الأشياء هو العدد[٣] .

فالفيثاغوريون قدموا تفسيرات عديدة للموجودات الحسية والعقلية على السواء حتى اتصفت تفسيراتهم المتأخرة بنوع من الرمزية العددية فقد رمزوا مثلا للوقت المناسب

---

(١) Zeller (A) Outlines of the history of the Greek Philosophy P. 36.

وانظر أيضاً (J) Greek philosophy thales to plato p. 51,52.

(٢) د. اميره حلمى مطر ، الفلسفة عند اليونان ص ٧٥.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى ربيع الفكر اليونانى ص ١٠٨.

بالعدد سبعة، الذى يقابل أيام الأسبوع السبعة، وللعدالة العدد أربعة وللزواج بالعدد ثلاثة. ورمزوا للعقل بالواحد لأنه ثابت وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين، أما العدد عشرة فقد كان له منذ البداية وضع مقدس فاعتبروا مثلث العشرة أعظم الأشكال الهندسية وكانوا يقسمون به لأنه يضم الأعداد كلها، وبالتالى طبيعة الكون فهو مكون من الأعداد الأربعة الأولية وهى ١، ٢، ٣، ٤[١] .

وقد أشار إخوان الصفا إلى هذا التأثير الفيثاغورى على الحكماء اللاحقين لهم بقولهم : «ويستشهدون على بيانها بمثالات عددية وبراهين هندسية مثل ماكان يفعله الحكماء الفيثاغوريون»[٢] .

وبالرغم من هذا التأثير إلا أن ذلك لا يمنع من الاختلاف وهذا ما يؤكده إخوان الصفا بقولهم : «واعلم يا أخى بأن مراتب العدد عند أكثر الأمم على أربع مراتب كما تقدم ذكرها وأما عند الفيثاغوريين فعلى ستة عشر مرتبة[٣] .

فالعدد الصحيح عند إخوان الصفا أربع مراتب: آحاد وعشرات ومئات وألوف . فالآحاد من واحد إلى تسعة والعشرات من عشرة إلى تسعين والمئات من مائة إلى تسع مائة والألوف من ألف إلى تسة آلاف . ويشتملها كلها اثنتا عشرة لفظة بسيطة، وذلك من واحد إلى عشرة ألفاظ ولفظة مائة ولفظة ألف فصار الجميع اثنتا عشرة لفظة بسيطة وأما سائر الالفاظ فمشتقة منها أو مركبة أو مكروة وصورتها كالآتى: –

---

(١) د. أميرة مطر ، الفلسفة عند اليونان ص ٧٩ وانظر أيضاً:
Zeller (A) oulines of the history of the greek philosophy. p.36

(٢) إخوان الصفا ، الرسائل الرسالة الأولى خواص العدد ص ٢٥– ٢٧ .

(٣) المراتب الستة عشر هى : آحاد – عشرات – مئات – ألوف – ربوات نوعات – غايات – سورات – حلبات – البطات – هيئات – عورات– هوات– فجوات– مور– ماور . الرسائل ص ٢٧.

أ ب جـ د هـ و ز ح ط ى

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠

ك ل م ن س ع ف ص

٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠ ٦٠ ٧٠ ٨٠ ٩٠

ق ر ش ت ث خ ذ ض ط غ

١٠٠ ٢٠٠ ٣٠٠ ٤٠٠ ٥٠٠ ٦٠٠ ٧٠٠ ٨٠٠ ٩٠٠ ١٠٠٠

بغ جغ دغ هغ وغ زغ طغ

٢٠٠٠ ٣٠٠٠ ٤٠٠٠ ٥٠٠٠ ٦٠٠٠ ٧٠٠٠ ٨٠٠٠

يغ كغ لغ مغ نغ سغ عغ

٩٠٠٠ ١٠٠٠٠ ٢٠٠٠٠ ٣٠٠٠٠ ٤٠٠٠٠ ٥٠٠٠٠ ٦٠٠٠٠٠

فغ صغ قغ رغ شغ تغ ثغ

٧٠٠٠٠ ٨٠٠٠٠ ٩٠٠٠ ١٠٠٠٠٠ ٢٠٠٠٠٠ ٣٠٠٠٠٠ ٤٠٠٠٠٠

زغ ف غ ط غ ظ غ غـ غ

٥٠٠٠٠٠ ٦٠٠٠٠٠ ٧٠٠٠٠٠ ٨٠٠٠٠٠ ٩٠٠٠٠٠ (١)

فالآحاد إذن هى : (أ ب ج د هـ و ز حـ ط ى)، والعشرات هى : (ك ل م ن س ع ف ص) ، والمئات هى (ق رش ت ث خ ذ ض ط) ، وأما الألف (غ بغ غ جغ دغ هغ زغ وغ طغ يغ).

---

(١) إخوان الصفا ، الرسائل ص ٣٩.

ولكن هذا الترتيب ليس هو الترتيب الطبيعى للابجدية كما هو معروف لدينا كما أنه ليس بأمر ضرورى أو لازم لطبيعة العدد بل هو أمر وضعى رتبته الحكماء باختيار منهم لتكون الأمور العددية مطابقة للأمور الطبيعية . يقول إخوان الصفا : « واعلم بأنك إذا تأملت تركيب العدد من الواحد الذى قبل الاثنين ، ونشوئه منه وجدته من أول الدليل على وحدانية البارى جل ثناؤه وكيفية اختراعه الأشياء وإبداعه لها وذلك أن الواحد الذى قبل الاثنين وإن كان فيه يتصور وجود العدد وتركيبه فهو لم يتغير عما هو عليه ولم يتجزأ كذلك الله، عز وجل ، وإن كان هو الذى اخترع الأشياء من نور وحدانيته وأبدعها وأنشأها وبه قوامها وبقاؤها وتمامها وكمالها فهو لم يتغير عما كان عليه من الوحدانية قبل اختراعه وأبداعه»[1] .

فالواحد أصل العدد ومنشأه وأوله وآخره. كذلك الله ، عز وجل ، هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها. وكما أن الواحد لاجزء له ولا مثل له فى العدد فكذلك، الله جل ثناؤه لا مثل له فى خلقه ولا شبه . وكما أن الواحد محيط بالعدد كله وبعده كذلك الله جل جلاله عالم بالأشياء وماهياتها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وأول شيء اخترعه البارى جل ثناؤه وأبدعه من نور وحدانيته جوهر بسيط يقال له العقل الفعال كما انشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ثم أنشأ النفس الكلية الفلكية من نور العقل، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الاثنين ، ثم أنشأ سائر الخلائق من الهيولى ورتبها بتوسط العقل والنفس كما أنشأ سائر العدد من الأربعة بإضافة ما قبلها إليها .

فنسبه البارى جل ثناؤه من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين من العدد، ونسبة النفس من الموجودات كنسبة الثلاثة من العدد ونسبة الهيولى الأولى كنسبة الأربعة . فالأعداد من الواحد إلى الأربعة أصل لسائر الأعداد إذ

(١)– إخوان الصفاء الرسائل ص ٢٦.

منها تتركب وتنشأ وهى أصلها بل وسائر الحروف منها تتركب والكلام من الحروف[1].

وقد تأثر ابن سينا بهذه النظرة، وربط بين الحروف والأعداد الدالة على كل حرف وبين نظريته فى الخلق، ففى الفصل الثانى من رسالته النيروزية نجده يبين لنا كيفية دلالة الحروف الهجائية على ما قدمه لنا فى الفصل الأول من مراتب الموجودات فهو يشير إلى كل مرتبة بحرف خاص بتلك المرتبة من حيث ذاتها، وبحرف آخر من حيث إضافتها إلى غيرها من المراتب يقول ابن سينا : « وأن يكون الدال على هذه المعانى بما هو ذات من الحروف مقدما على الدالة عليها من جهة ما هى مضافة، والناتج من إضافة بين اثنين منهما يكون مدلولا عليه بالحرف الذى يرتسم من ضرب الجزئين الأولين أحدهما فى الآخر أعنى ما يكون من ضرب فى الحرفين أحدهما فى الآخر وأن يكون ما يحصل من العدد الضربى مدلولا عليه بحرف واحد مستعملا فى هذه الدلالة»[2] .

ويشير ابن سينا إلى البارى بالألف، والعقل بالباء، والنفس بالجيم ، والطبيعة بالدال هذا إذا ما أخذت ما هى ذوات :

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٧ – ٢٨.

(٢) ابن سينا الرسالة النيروزية ص ٨٩ ، ٩٠.

	الحرف	القيمة العددية
البارى	أ	١
العقل	ب	٢
النفس	جـ	٣
الطبيعة	د	٤

ثم إذا أخذت مضافة على مادونها فتصبح الهاء على البارى ، والواو على العقل وبالزاى على النفس وبالحاء على الطبيعة وتبقى ط للهيولى وعالمها وليس لها وجود بالإضافة إلى شىء تحته .

	الحرف	القيمة العددية
البارى=	الهاء	٥
العقل =	الواو	٦
النفس =	الزاى	٧
الطبيعة=	الحاء	٨
الهيولى =	الطاء	٩

والإبداع هو من إضافة الأول إلى ماتحت العقل والعقل غير مضاف بعد ، أى أن البارى بما هو مضاف إلى مادونه وهو ما دللنا عليه بحرف (الهاء) وقيمتها العددية (٥) والعقل بما هو غير مضاف أى بما هو ذات يدلنا عليه بحرف (الباء) وقيمته العددية (٢) . وطبقا لحساب الاعداد ومن حاصل ضربهما ٥ × ٢ = يصبح الناتج ١٠ وهو حرف الياء . أى أن الإبداع يشار إليه من حيث إضافة البارى إلى العقل بحرف الياء ،

ثم الأمر من إضافة البارى إلى العقل من حيث الإضافة فالبارى من حيث الإضافة يرمز له بحرف الهاء (٥) والعقل من حيث الإضافة (٦) ومن ضرب العددين ٥× ٦ = يصبح الناتج ٣٠ وهو الرقم الدال عليه بحرف اللام. فالأمر يشار إليه بحرف اللام.

ثم الخلق من إضافة الأول إلى الطبيعة من حيث الإضافة فالبارى من حيث الإضافة يرمز ليه بحرف الهاء (٥) والطبيعة من حيث الإضافة ٨ ومن ضرب العددين ٥×٨ = يصبح لدينا ٤٠ وهو الرقم الدال عليه بحرف الميم. فالخلق يشار إليه بحرف الميم.

ثم التكوين ويكون من إضافة الأول إلى الطبيعة من حيث هى ذات وليس الإضافة فالبارى مدلولا عليه بالهاء(٥) والطبيعة بـ (بالدال) (٤) ومن ضرب ٥ × ٤= يصبح لدينا ٢٠ وهو الرقم الدال على الكاف.

فالصلة بين المراتب الوجودية ابتداء من البارى وحتى الطبيعة صلة إبداع وأمر وخلق وتكوين. يقول ابن سينا : « ولكل واحدة من القوى المذكورة اعتبار بذاته واعتبار بالإضافة إلى تاليها الكائن عنها ونسبة الثوانى إلى الأول بحسب الشركة نسبة الإبداع . وأما على التفصيل فيخص العقل بنسبة الإبداع ثم إذا قام متوسط وبينه وبين الثوانى صارت له نسبة الأمر واندرج فيه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والأمور العنصرية بما هى كائنة وفاسدة نسبة التكوين[١] .

فالإبداع يختص بالعقل والأمر يفيض منه إلى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويقيم جميعها والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها، ونسبتها جميعا للمبدأ الحق أنه الذى له الأمر والخلق[٢] قال تعالى : ﴿ إلا له الخلق والأمر﴾[٣] ويجمع

---

(١) ابن سينا الرسالة النيروزية ص ٩٠.

(٢) ابن سينا، رسالة الصلاة ، الفصل الأول فى ماهية الصلاة ص ٧.

(٣) سورة الأعراف آية ٥٤.

نسبتى الأمر والخلق أعنى ترتيب الخلق بواسطة الأمر وهما المشار إليهما بحرفى اللام والميم وبالاعداد ٣٠ ، ٤٠ وبجمعهما أى بجمع ٣٠ + ٤٠ = يصبح الناتج ٧٠ وهو العدد الذى يشير إلى حرف العين .

ونسبة الخلق والتكوين المشار إليهما بحرف الميم والكاف أى ٤٠ ، ٢٠ وبجمعهما يصبح الناتج ٦٠ وهو العدد الذى يشير إلى حرف السين .

ثم يكون مجموع نسبتى طرفى الوجود (الإبداع والخلق) أعنى الياء والميم مدلولا عليه بحرف النون الناتج من جمع اعدادهما أى ١٠ + ٤٠ =٥٠ ويكون جمع نسبة الأمر (اللام) ، والخلق (الميم) ، والتكوين (الكاف) ٣٠ + ٤٠+ ٢٠= ٩٠ وهو العدد الذى يشير إلى حرف الصاد.

ثم فى النهاية نجد ابن سينا يرد الجملة إلى الإبداع بالجمع بين حرفى الصاد (الأمر والخلق والتكوين) وبين الباء (الإبداع) ليردها فى النهاية إلى الأول الذى هو مبدأ الكل ومنتهاها مدلولا عليه بحرف الراء (٢٠٠) ضعف (القاف) ١٠٠.

هكذا وجدنا أنفسنا أمام خلق متدرج من البارى وحتى الطبيعة فى سلسلة متماسكة لا انفصال فيها بين المراتب بل جميعها فى النهاية ترد إلى الأول المبدأ والمعيد.

ثم نصل إلى **الفصل الثالث** والأخير فى الرسالة والمتضمن الغاية والغرض من هذه الرسالة وهو تفسير فواتح السور القرآنية . فبعد أن قدم لنا تصوره عن العالم وكيفية فيضه من البارى سبحانه وتعالى مبينا مراتبه الوجود والصلة بين تلك المراتب بعضها ببعض فهناك الإبداع وهناك الأمر والخلق وهناك التكوين أعطاها ابن سينا حروفا ترمز إليها بحيث أصبح الحرف يشير إلى الإبداع أو إلى الخلق أو إلى التكوين نتيجة عملية حسابية ، كل ذلك لكى يصل فى النهاية إلى تفسير **فواتح السور** بما تدل عليه من

تلك المراتب أى أن الحروف الموجودة فى أوائل السور ماهى إلا قَسَم من الله سبحانه وتعالى بكونه ومراتبه ونسبة كل مرتبة إلى أخرى. وتفسيرها عند ابن سينا كالآتى :

١- الألف واللام والميم : هو القسَم بالأول ذى الأمر والخلق.

٢- الألف والميم[1] والراء : القسم بالأول ذى الأمر والخلق الذى هو الأول والآخر والمبدأ الفاعل والمبدأ الغائى جميعا.

٣- الالف واللام والميم والصاد : القسم بالأول ذى الأمر والخلق ومنشىء الكل.

٤- الصاد : القسم بالعناية الالهية .

٥- ق : القسم بالإبداع المشتمل على الكل بواسطة الإبداع المتناول للعقل.

٦- كهيعص : القسم الذى (للكاف) أعنى عالم التكوين إلى المبدأ الأول بنسب الإبداع الذى هو (ى) ثم الخلق بواسطة الإبداع صائرا بوفق الإضافة بسبب النسبة أمرا وهو (ع) ثم التكوين بواسطة الخلق والأمر وهو (ص) . فبين الكاف والهاء ضرورة نسبة الإبداع ثم نسبة الخلق والأمر ثم نسبة التكوين والخلق والأمر.

٧- يس : قسم بأول الفيض وهو الإبداع وآخره وهو الخلق المشتمل على التكوين.

٨- حم : قسم بالعالم الطبيعى الواقع فى الخلق.

٩- حم عسق : قسم بمدلول وساطة الخلق فى وجود العالم الطبيعى بنسبة الخلق إلى الأمر نسبة الخلق إلى التكوين بأن يأخذ من هذا ويؤدى إلى ذلك فيتم به الإبداع الكلى المشتمل على العوالم كلها . فإذا أخذت على الإجمال لم يكن لها نسبة إلى غير الإبداع الكلى الذى يدل عليه بقاف.

---

(١) يبدو هنا خطأ وقع فيه ناسخ الرسالة إذ نجد أنفسنا أمام احتمالين أما أن يكون المقصود هو الالف واللام والراء أو أن يكون المقصود هو الالف واللام والميم والراء وفى هذه الحالة نجد اللام ناقصة أ.. فى الحالة الأولى فينبغى استبدال الميم باللام.

١٠- طس : قسم العالم الهيولانى الواقع فى التكوين الواقع فى الخلق.

١١- طسم : قسم بالعالم الهيولانى الواقع فى الخلق المشتمل على التكوين وبالأمر الواقع فى الإبداع.

١٢- ن : قسم بعالم التكوين وعالم الأمر أعنى مجموع الكل [١] .

ويعلق ابن سينا على تفسيره فى نهاية الرسالة بقوله : «ولم يمكن أن يكون للحروف دلالة على غير هذا البتة»[٢] .

وهذا القول من جانب ابن سينا يؤكد لنا وقوف ابن سينا على التفاسير السابقة عليه لتلك الفواتح وألمامه بها وانتصاره فى النهاية لتفسير حساب الجمّل . فهو ليس بتفسير جديد ابتدعه ابن سينا ابتداعا بل تأثر فيه بسابقيه من الحكماء يونان ومسلمين – كما عرضنا – ولكن صاغه ابن سينا صياغه فلسفية تامة بحيث أصبح جميع الفواتح وكأنها حقيقة واحدة [٣] . غير متنافرة أو متناقضة الأجزاء إذ هى فى النهاية قسم

---

(١) ابن سينا ، الرسالة النيروزية، ص ٩٠.

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٩١.

(٣) من التفسيرات المعطاه لتلك الفواتح اعتبارها اسماء للسور القرآنية أو أسماء لله تعالى وأن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الذات والبعض الآخر دال يدل على أسماء الصفات أو أنها أدوات للتنبيه وينقسم أصحاب هذا التفسير إلى فريقين أحدهما يرى أنها أدوات تنبيه للنبى ﷺ ليسمع صوت جبريل فيقبل عليه ويصغى إليه. ويرى الفريق الآخر أنها تنبيه للمشركين ليسمعوا كلام القرآن . بل هناك تفسير آخر أود أن أذكره هنا وهو التفسير القائل بأن هذه الحروف ذكرت لتدل على أن القرآن مؤلف من جنس هذه الحروف فيكون بذلك تدليلا على عجز العرب من أن يأتوا بمثل القرآن مع أنه مؤلف الحروف التى ينطقون بها . يقول الرازى: «وأعلم أن المذهب الذى نعرفناه بالاقوال هو : من أن المشركين قال بعضهم لبعض : «لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون»، فكان إذا تكلم الرسول ﷺ فى أول هذه السورة بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا . والإنسان حريص على مامنع فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون فى مقاطعه ومطالعته رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين فى مطالعه ومقاطعه فترق القلوب وتلين الافئدة
الرازى، مفاتيح الغيب، جـ١ ، ص ٢٢٧ وما بدها .

البارى جل ثناؤه بالابتداع الكلى المشتمل على العوالم كلها يقول ابن سينا : «فنسبه الثوانى كلها إلى الأول بحسب الشركة نسبة الإبداع . ثم إذا قام بتوسط بينه وبين الثوانى صارت له نسبة الأمر واندرج فيه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق والأمور العنصرية بما هى كائنه فاسدة نسبة التكوين»[1] .

فالعالم بجملته وبأجزائه السفلية والعلوية ليس فيه ما يخرج أن يكون الله سبب وجوده وحدوثه، فالكل مستند إليه ومحتاج وهو معطى الوجود لجميع الموجودات والفياض للوجود بالجود على كل الماهيات .

فالواجب يؤثر فى العقول والعقول فى النفوس والنفوس فى الأجرام السماوية والأجرام السماوية فى العالم الذى تحت فلك القمر . والإبداع يختص بالعقل، والأمر يفيض منه إلى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويقيم جميعها والتكوين يختص بالكائنات الفاسدة منها.

فنظرية الفيض كما وجد ابن سينا فيها الحل لتفسير الكثرة عن الله وذلك عن طريق وسطاء كثيرين، وجد فيها أيضا الأساس لتفسير فواتح السور الفرقانية بحيث أصبحت فى النهاية كل فاتحه من الفواتح تشير إلى قسم البارى سبحانه بعالم من العوالم المتعددة .

هذا التفسير السينوى قد يبدو للبعض غريبا وبعيدا عن روح الإسلام خاصه إذا وضعنا فى الاعتبار ربطه بنظرية الفيض وما يثيره القول بها من تعارض مع التصور الإسلامى لله وعلاقته بالعالم .

نقول : إن هذه قد يبدو صحيحا ولكن إذا تجاوزنا وذلك إلى ما يريده ابن سينا من هذا التفسير لادركنا مدى اقترابه من صحيح عقيدته الدينية إذا ما نظرنا إلى تفسراته

---

(١) ابن سينا الرسالة النيروزية ص ٨٨.

لفواتح السور، فجميع تفسراته عبارة عن قسم بالله تعالى منشىء الكل ومبدع المبدعات ذى الأمر والخلق وبخلقه للعالم وصلة موجوداته ببعضها .

ومن أهم الاعتراضات التى قيلت : إن نظرية الفيض نظرية لاتتلاءم مع الإيمان بالخالق إذ أن الله الواحد لا يمكن أن يحدث غير مخلوق واحد وإلا تحطمت وحدته. معنى ذلك أن الفعل الإلهى يقتصر على دائرة محددة جداً لا تتجاوز فيض العقل الأول الذى يتولى بقية السلسة التى تليه .

فهى نظرية لا تضيف فى عليه الله الفاعلة لأنه لا تمتد بها إلى أكثر من العقل الأول . فعلاقة الله بموجوداته هى علاقة المعلول بعلته الغائية فأفلاك تتحرك حركة دائرية فى اتجاه معبودها الأوحد لكى تطفىء ظمأها من الشوق الذى لا يرتوى فهى مسوقة بالشوق إليه تعالى لأنه من لوازم جلالته أن ذاته معشوقة الموجودات الفائضة عنه .

بالإضافة إلى ذلك نجد أن الفيض خلو من الإرادة فكل فيض عن الأول فإنما على سبيل اللزوم أى أنه فعل ضرورى لا اختيار فهو متعلق بذات الله مادم واجب الوجود بذاته واجبا من جميع الجهات. فالله مضطر لأن يخلق دون أن يكون له اختيار محض . كما أن ما يصدر عن الذات صدورا ضروريا فهو مثل الذات إلهى بجميع الصفات الإلهية وليس كمثل الله شىء . أجل أن من شأن الموجود البسيط كل البساطة، الواحد كل الوحدة كالله أن يصدر عنه واحد فقط، فإذا صدرت عنه الكثرة كانت دليلا على تكثر ذاته . هذا القول من جانب كان يصدق لو كان الله فاعلا بالطبع فقط، فإن كل فعل يصدر طبعا هو فعل شبيه بالفاعل لضرورة طبيعة الفاعل. ولكن الله يفعل بالإرادة أيضا. والإرادة منفصلة بالعقل والعقل يمثل معانى كثيرة . فالله يفعل بما يشاء من

المعانى التى يعلمها .[١] .

هذه الاعتراضات دفعت ابن رشد إلى البحث عن السبب الكامن وراء قول القائلين بتلك النظرية وهم كانوا يستطيعون أن يفسروا هذا الصدور دون الالتجاء إلى القول بتلك النظرية إذ هى بما تحتويه من أقاويل خرافات لا تجرى على أصول الفلاسفة ولا تبلغ مرتبة الاقناع الخطابى فضلا عن الجدلى[٢] .

فأصحاب النظرية لم يكن فى استطاعتهم البرهنة على صحتها وإنما كانوا يقولون بها كأنما هى وحى منزل . وهم فى نفس الوقت لم يكن فى استطاعتهم البرهنة عليها[٣] .

فهى نظرية ساذجة فى حقيقتها، معقدة فى ظاهرها، وإن النظرية الإسلامية الأصيلة فى هذا هى نظرية الخلق المباشر من العدم أى بدون وسائط بين الله والعالم ومن غير تصور هذا التدرج الذى إن صدق على الأفعال الإنسانية لا ينبغى أن توصف به أفعال الله تعالى [٤] .

وبالرغم من تلك الاعتراضات إلا أننى استطيع القول بأنه إذا كان ابن سينا قد وجد فى تلك النظرية تفسيرا معقولا للكثرة عن الله وذلك عن طريق وسطاء إلا أنه لم يغفل المفهوم الدينى لله من حيث هو الخالق للكل والمريد له. فهو يعرف ما فى القرآن من آيات تثبت الخلق لله تعالى وتثبت له الإرادة والاختيار فضلا عن أنه لا يمكن تصور الله غير خالق أو مريد مختار.

---

(١) د. يوسف كرم ، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٦٧ .

(٢) د. عاطف العراقى، المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٢٢١.

وانظر أيضا ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ١٣٦-١٤٣.

(٣) د. على سامى النشار قراءات فى الفلسفة ص ٥٢٨.

(٤) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ٨٨.

فالعقول ترتد فى النهاية إلى الله فهو مصدرها جميعا وعلة لها جميعا فالعقول لا يعقل بعضها بعض حتى نستطع أن نقول إنها توجد بعضها بعض أو أنها علة لبعضها البعض بل هى جميعا توجد بتعقل العقول لله وبالتالى فهو مصدرها جميعا وعلة لها جميعا وهى معلولة له، فليست معلولة لبعضها بل هى معلولة لله فقط. يقول ابن سينا : « ونحن إذا قلنا هذا العقل صادر عنه بسبب والسبب منه أيضا فلا نقص فى فاعليته، بل الكل صادر منه وبه وإليه فإذا الموجودات كلها صدرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر ولا يتأخر ما هو مقدم وهو المقدم والمؤخر[1] .

فلا أحق من واجب الوجود فهو أول وقادر ومريد وحى وجواد له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء وهو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة وهو الملك الحق الغنى الحق إذ أن الأشياء لا تستغنى فى وجودها عنه لأنها منه وكلها مملوك له وفقيرة إليه.

وصدور هذه الموجودات عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له، بل كلها مراده لأجل ذاته. يقول ابن سينا : « إنه من وجود الكل وبه قوامه فكل ما سواه هو فعله وهوموجده والفاعل الذى فعل ما يفعل وهوشاعر به أول ، والأول كمال والآخر نقص . فالله عالم بما يصدر عنه علما لا يشوبه جهل ولا تغير وكل فعل صادر عن العلم بنظام الاشياء وكمالاتها على أحسن مايكون وذلك يكون بإرادة »[2] .

فليس كون الكل عنه على سبيل الطبع أن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلا محضا ومبدأ أولا وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه

---

(١) ابن سينا ، الرسالة العرشية ص ١٥.

(٢) ابن سينا، الرسالة العرشية ص ١٠ وانظر ايضا التعليقات ص ١٧.

مبدؤه وليس فى ذاته ، مانع أو كاره لصدور الكل منه ، وذاته عالم بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير. وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما بل يكون على ما أوضحنا، فإنه راضى بما يكون عنه فالأول راضى بفيضان الكل عنه »[١] .

فالله يعلم العالم بجملته وبأجزائه السفلية والعلوية ليس فيه ما يخرج أن لا يكون الله سب وجوده وحدوثه وعن أن يكون الله تعالى عالما به ومدبرا له ومريدا لكونه بل كله بتقديره وتدبيره وعلمه وإرادته[٢] فالحق الأول فاعل وغاية لوجود الكل [٣] .

فابن سينا الفيلسوف الإسلامى برغم تأثره الواضح بنظرى الفيض الافلوطينية إلا أنه لم يقف عند هذا الحد بل اعتنق نظرية القرآن الكريم فى علم الله وإرادته إلا أنه صاغها صياغة فلسفية فالأول يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده من حيث هو علة ما بعد ومنه وجوده . وبذلك قدم ابن سينا محاولته فى التوفيق بين التراث الفلسفى اليونانى وبين عقيدته الدينية .

* * *

(١) ابن سينا ، الشفاء الإلهيات جـ٢ص ٤٠٢.

(٢) ابن سينا ، رسالة سر القدر ، ضمن كتاب المؤمل ، (الرسالة الخامسة).

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ، القسم الإلهى ص ١٢٤.

مستقبل الحوار
بين العرب وأوربا

أ. د. حامد طاهر*

مع تطور وسائل المواصلات، وتقدم تكنولوجيا الاتصال، لم يعد البحر الأبيض المتوسط يمثل – من الناحية الطبيعية – فاصلاً قاطعاً بين الذين يعيشون فى شماله وجنوبه، بل إنه أصبح أشبه ببحيرة تتقارب شواطئها ، ويشاهد سكانها لحظة بلحظة ما يحدث لهم جميعاً من خير أو شر ، فإذا أضفنا إلى ذلك ما يمر به العالم حالياً من اتجاه إلى إعادة توزيع مناطق النفوذ، وتحديد التكتلات بصورة جديدة ، وخاصة بعد تفكك الاتحاد السوفيتى – لأدركنا أن «بحيرة المتوسط» قد آن لها أن تعيد ترتيب أوضاعها فى سبيل التقارب بدلاً من التباعد، ومن أجل التفاهم والتعايش بدلاً من التجاذب والتنافر.

* أستاذ الفلسفة الإسلامية ، وكيل كلية دار العلوم لشئون التعليم والطلاب .

تجاوز أخطاء الماضى

إن الماضى لا يمكن إغفاله تماماً . وهو يُثقل كلاً من العرب والأوربيين بتركة لاتخلو من الحقد والكراهية، وهذان قد خلفا قدراً كبيراً من التوجس وسوء الظن، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نطلب من الشعوب أن تتحول فجأة من «تراثها» الذى تربت عليه ، وامتزجت عناصره بأخلاقها ونفسيتها، إلى موقف آخر مناقض، نتيجة سياسة جديدة أو مصلحة اقتصادية عارضة. ما الحل ؟

لابد – لكى نُبدد تلك الغمامة الكثيفة من الدخان والغبار – من إلقاء الضوء الكاشف عليها، حتى تتبدى للأعين بكل حجمها وحقيقتها. وهنا يحسن استعراض التاريخ (الدوافع والأحداث والنتائج) ليس بغرض استثارة مشاعر الحقد من جديد، وإنما يقصد جلاء المواقف، وحساب مجمل الأرباح والخسائر . أجل .. فليمسك كل من الجانبين بقائمته، ويسجل فيها أمام الآخر ما لحقه من أضرار ، وما جناه من مكاسب. ومما لا شك فيه أنه سوف يدرك فى نهاية المطاف أن الأمر لم يكن بالسوء الذى يتصوره، بل ربما وجد أن قائمة المكاسب تفوق كثيراً قائمة الخسائر.

هل يمكن أن نقدم مثالاً ؟ لا بأس .

* فقد كانت الفتوحات الإسلامية مكاسب للعرب ، خسر فيها البيزنطيون معظم مستعمراتهم فى الشام ومصر.

* ثم كان استيلاء العرب على شبه جزيرة أيبريا (الأندلس) الذى تبعه انتقال حضارة بأكملها إلى أوربا، وهى التى أسهمت فى انتشالها من قاع العصور الوسطى إلى شواطئ عصر النهضة .

* وكانت الحملات الصليبية على مدى قرنين من الزمان اعتداء أوربيا على أراضى العرب، كان من نتائجها ظهور صلاح الدين، مع فكرة توحيد مصر والشام ، التى

مازالت حلما يراود العرب حتى اليوم .

*ولا شك أن استيلاء الأتراك المسلمين على القسطنطينية كان ضربة قاصمة للدولة البيزنطية ، فأسرعت قبل مرور نصف قرن برد الضربة مضاعفة ، واستعادة أسبانيا بعد طرد العرب من جميع أراضيها .

* وأخيرا كانت كارثة الاستعمار الغربى لمعظم البلاد العربية، ظهر على إثرها نشأةُ الوعى لدى شعوبها فهبّتْ تطالب بالاستقلال وتحصل عليه، وتعاود المسير على طريق النهضة وتتقدم فيه خطوات.

الحالة إذن أشبه بمالكمين فى حلّبة، يسقط أحدُهما فيقفز خصمه فرحًا، ثم مايلبث هذا أن يسقط بينما يعود الأول إلى التهليل. ومن المؤسف حقًا أن وقت الملاكمة قد امتد طويلا جداء. والأشد أسفا أنه لم يعد يوجد حول الحلبة متفرجون!

إن دعوتنا إلى استعراض التاريخ بأمانة وموضوعية لا نقصد بها القضاء على الجذور، أو تزييف الحقائق وليّ عنقها ، وإنما ينحصر غرضنا من ذلك فى محاولة تجاوز فترة طويلة من الصراع، لم تخلف وراءها سوى جراح نفسية، تقف عقبة أمام قيام أى حوار إيجابى وبنّاء . ومَن يدرى ، فلعلنا نعثر – ونحن نبحث فى تاريخ علاقتنا معًا – على نقاط التقاء يمكن البدء منها ، ومواضع اتفاق يسهل الالتفاف حولها.

وهكذا فإن البحث المشترك فى الماضى ينبغى أن يؤدى إلى تجاوز سلبياته، ومن الأمور المقررة فى هذا الصدد أنه« كلّما تعمقت المعرفة بالتاريخ زاد الإحساس بالتسامح تجاه أخطائه» .

التعرف علي مشكلات الحاضر

بعد استعراض الماضى، تأتى محاولة التعرف على مشكلات الحاضر . وهذه المرحلة أكثر سهولة، نظرا لتوافر مادتها ، ووجود المناهج والأدوات التى تساعدنا على التعامل معها. وأهم ما فى هذه المرحلة أن المشكلات التى يعانى منها العرب والأوربيون تكاد تكون واحدة، مع فروق بسيطة فى التفاصيل.

إن وحدة المشكلات ، أو على الأقل ، التشابة القوى بينها يُعدّ من أقوى البواعث التى تتطلب تكاتفاً بين سكان شمال البحر المتوسط وجنوبه من أجل مواجهتها، والعمل معًا على حلها .

ولقد أثبتت التجارب أن انفراد جانب واحد بالحل لا يؤدى إلى نتيجة كاملة ، أو دائمة . ويكفى أن نستحضر هنا مشكلة خطيرة مثل التلوث، وبصورة أخص، مشكلة تلوث مياه البحر المتوسط نفسه . فمن الخطأ الفادح أن تظن أوربا أن شواطئها ستظل نظيفة فى الوقت الذى تترك فيه الشواطئ العربية ملوثة، وفى المقابل من ذلك ، يُخطئ العرب حين يظنون أنهم بمنجاة من التلوث الكيماوى أو النووى الذى يحدث أحيانا فى أوربا، طالما ظلوا بعيدين عن الاهتمام به .

ونفس الشىء ينطبق على مشكلات مثل مشكلة الشباب، ومشكلة البطالة، ومشكلة الإرهاب.. وقد ظلت هذه المشكة الأخيرة بعيدة عن مجال اهتمام الدول العربية حتى كادت تصيبها فى مقتل. وقد أحسّ الجانبان أخيراً أن المشكلة ذاتها تتفاقم فيهما بنفس الدرجة، وأنها تسبب لهما نفس الخسائر.

هناك قائمة طويلة من المشكلات لدى كل جانب، وإذا ما بدأنا بعملية مقارنة بسيطة بين القائمتين سوف يدهشنا ، ليس فقط أوجه التشابه بينهما، وإنما أيضا ضرورة المواجهة المشتركة لمشكلاتهما .

لقد مر وقت طويل ، ظن فيه العرب والأوربيون أن كلا منهما يستطيع وحده، ودون معونة الآخر، أن يواجه مشكلاته، وأن يقوم بحلها، ظنا منه أن هذه المشكلات إنما تخصّه هو فقط . صحيح أن بعض المشكلات لها بعض الخصوصية . ولكن معظم المشكلات المعاصرة تكاد تتصف بالطابع العام، الذى يشمل أهل شمال البحر المتوسط وجنوبه على السواء.

لذلك لم يعد هناك مفر من اللقاء معا على مائدة واحدة، لتحديد المشكلات المشتركة، والتعاون الثنائى والمستمر لحلها .

تحديد الأهداف، والإعلان عنها

نصل الآن إلى أشد المراحل حساسية، وهى تحديد أهداف كل جانب ، مع ضرورة الإعلان عنها. وذلك أمر ضرورى من أجل التمهيد لقيام حوار بناء ومثمر . وبدونه سوف يظل أى لقاء ضربًا من التضليل والتعمية. ولعل إغفال هذا العامل كان ، وما يزال، وراء كل ضرووب التباعد، وسوء الفهم المتبادل.

ومن أجل تحقيق الممكن ، سوف لا نطلب المستحيل . وحسبنا هنا أن نقوم بتحديد الأهداف الكبرى المشروعة، والتى يمكن الوقوف عليها بوضوح من خلال التعامل اليومى بين الجانبين . لا شك أن هناك مكاسب اقتصادية. فى مقابلها توجد مطالب اقتصادية، وبدلا من أن يظل تغليف (المكاسب والمطالب) بغلاف خادع من السياسات المقنعه، يحق لكلا الجانبين أن يفصح عن نواياه بهذا الصدد، فى الحدود التى لا تضر بمصالحه الخاصة، لأن الإفصاح – فى حد ذاته – يولّد نوعا من الاعتراف بالأهمية للجانب الآخر ، وهذا مطلب أساسى فى تمهيد الأرض للقاء مثمر.

إن الجانب الأوربى يحتاج إلى الجانب العربى، كما يحتاج هذا إليه . فالموارد الطبيعية والسوق الاستهلاكية لدى العرب يوجد فى مقابلهما : التصنيع المتقدم، ورؤوس

الأموال اللازمة لدى الأوربيين. فلماذا يصر الجانب الأوربى على إخفاء تلك الحاجة، وبالتالى يستمر فى النظر إلى العرب بنوع من الإهمال واللامبالاة؟! كذلك فإن العرب لا يريدون الاعتراف بحاجاتهم الحقيقية ، بل إن الامر يصل لديهم أحيانا إلى إدانة التقدم الغربى بأنه مصدر الشر، وأسّ البلاء ! ولا شك أن مثل هذا التجاهل المتبادل يقف عقبة فى سبيل إمكانية لقاء حقيقى بين الشعوب ، فضلاً عن إجراء حوار حقيقى بينها.

هناك إذن الكثير لدى الأوربيين ليقدّموه إلى العرب، كما أن هناك الكثير لدى العرب ليقدموه إلى أوربا، تلك هى الحقيقة التى ينبغى على كلا الجانبين الاعتراف بها، وعدم الخشية من إعلانها، بل والسعى الإيجابى لاستخلاص النتائج الممكنة منها .

يقال أحيانا إن العرب بحاجة إلى التكنولوجيا، والمنهج العلمى الحديث . . فى حين أن أوربا بحاجة إلى القيم الروحية والعلاقات الحميمة فى مجال الأسرة والجيران ، وبصفة عامة يقال إن العرب بحاجة إلى التقدم المادى الذى ينقصهم ، بينما أوربا بحاجة إلى الروحانية التى فقدتها فى أثناء صراعها المحموم من أجل الوصول إلى التقدم المادى. لكن هذه المقولات تُبسّط القضية أكثر مما ينبغى ، فإن أوربا لم تفقد تماما الروحانية، وهى إن فقدتها فى الدين ، فقد حاولت تعويضها فى الآداب والفنون ، كذلك فإن العرب لا يوجد لديهم – حاليا – الكثير من الروحانية التى يدعونها ، بسبب إقبالهم المتزايد على مظاهر الاستهلاك المادى ، والشراهة أحيانا فى التمتع به .

لذلك فإن القضية تحتاج إلى المزيد من الفحص والتحليل . ويمكن للدراسات الاجتماعية أن تقوم بدور مهم فى هذا الصدد، بدلاً من الأراء الشخصية التى يطلقها بعضُ الكتاب، أو الأفكار المسبّقة التى تشيع لدى الجماهير، كذلك فإن الإعلام المعاصر– وسوف نتحدث عنه فيما بعد – يمكنه أن يُقدّم مساعدةً هامّة فى التعرف المباشر على حقائق الأشياء ، بدلاً من الحديث غير المباشر عنها ، ودوره هنا حيوى للغاية .

مستويات الحوار

عندما نكون فى مواجهة مشكلة معقّدة يلزمنا - تبعا للمنهج العلمى - أن نقوم أولا بفكّها إلى عناصرها البسيطة، ثم تناول كل منها على حدة. قبل أن نواجه تناولها مرة أخرى فى وضعها المركب. وإذا كانت مشكلة الحوار بين العرب والأوربيين من أبرز المشكلات المعقدة، بسبب طبيعتها الداخلية من ناحية والظروف التى تحيط بها من ناحية أخرى، فلا بد من تطبيق المنهج العلمى عليها . ولتحقيق ذلك ، سوف نُقسّم الحديث عن الحوار العربى - الأوربى إلى أربعة مستويات هى : المستوى السياسى ، والمستوى الاقتصادى، والمستوى الاجتماعى ، وأخيراً المستوى الثقافى - وذلك قبل أن نعيد تناول مشكلة الحوار ككل بنظرة شاملة ، أى بدون تجزئه.

أولاً : المستوي السياسي

هل يمكن أن يقوم حوار سياسى بين العرب وأوروبا ؟ وكيف يمكن لمثل هذا الحوار أن يحقق نجاحاً ، ويسهم بالتالى فى التمهيد لحوار شامل على كل المستويات الأخرى؟ - هذان سؤالان سوف نحاول الإجابة عنهما فيما يلى.

أما السؤال الأول فلا شك فى أن الدبلوماسيين العرب سوف يضحكون إذا قرأوه لماذا ؟ لأنهم يعتقدون أن مثل هذا الحوار قائم بالفعل، بينما نحن نسأل عن إمكانية وجوده . وبالطبع نحن لا نسعى لاستشارة السخرية ، وإنما نقصد حقيقةً إلى تحديد الأمور ، والبداية من الأبجديات .

من المعروف أن السياسة تعنى فن إدارة شئون الدوله فى الداخل ، وفن إقامة العلاقات مع الدول الأخرى فى الخارج . أى أنها تنقسم إلى : سياسة داخلية ، وسياسة خارجية . ونحن نقصد السياسة الخارجية . ومن أبسط البسائط هنا أن «السياسة خادم للاقتصاد، والثروة أكبر القوى السياسية» (تعبير لأحمد لطفى السيد - نشر فى الجريدة

بتاريخ ١٩١٣/٩/٢١) لذلك من غير المعقول أن تتم إقامة علاقات سياسية (متوازنة) بين دولة غنية، وأخرى فقيرة، وأن مثل هذه العلاقات لا تقام عادة إلابين الدول التى بلغت من الثروة مبلغاً متوازناً ومتوازياً فى نفس الوقت، وبالتالى فإن العلاقات بين دولة أكثر ثروة، ودولة أقل ثروة لا ينبغى أن يطلق عليها : علاقات سياسية(حقيقة) بقدر ما يُطلق عليها : علاقات يحكمها «قانون المنّح والتنازل» .. المنح من ناحية، والتنازلات من الناحية الأخرى. وهكذا فإن المسألة تحتوى على تجاوز كبير ، يدركه جيدا معظم الدبلوماسيين العرب، ولكنهم لا يستطيعون التصريح به، أما نحن فلا ضير علينا من هذا التصريح، لأنه يضع الأمور فى نصابها، ولا يسمى الأشياء بغير أسمائها الحقيقية .

أمر آخر . قد تكون بعض البلاد العربية ذات ثروة هائلة ، ولكن مستوى التنمية فيها ما يزال متدنيا ، لذلك عندما تحاول مثل هذه الدول إقامة علاقات سياسية (متوازنة) مع الدول المتقدمة الغنية. فإنها تجد نفسها فى موقف الأضعف ، وبالتالى فإنها تكاد تلحق بالدول الفقيره تماماً (وأذكر أننا قد ضحكنا كثير بمناسبه الاتفاقية التى عقدت ذات يوم بين اليمن والاتحاد السوفيتى ، والتى جاء ضمان بنودها : إن أى اعتداء على أحد البلدين يعتبر اعتداء على البلد الآخر)!

فإذا انتقلنا من هذه المقدمه المبسطه للغايه إلى طبيعة العلاقات السياسية بين العرب وأوربا ..، لأمكن القول إنها لم ترتفع بعدُ إلى المستوى السياسى الكامل ، وأنها ما زالت تدور فى فلك المنّح والتنازل ، ومثل هذه العلاقة تظل أبعد ما تكون عن تحقيق التوازن أو التعادل الذى يتطلبه الحوار المتبادل بين طرفيّن على قدم المساواة، أو قريبْن منها .

لكن ، هل يعنى أن إجابة السؤال الأول سلبية تماماً ؟ — كلا ، فهناك بدائل للثروة يمكن أن تتحقق فى إقامة التكتلات بين بلدين عربيين أو أكثر، حتى يصبح من الممكن أن ترتفع قامتهما لتطاول مثيلاتها فى أوربا ، ويجوز للحوار حينئذ أن يتجه فى مساره الصحيح .

وهنا نأتى إلى السؤال الثانى، وهو : كيف يمكن لمثل هذا الحوار أن يكون بَنّاءً ، وبذلك يفيد المستويات الأخرى (الاقتصادى ، الاجتماعى ، الثقافى)؟ هنا ينبغى على الجانب العربى أن يراعى مجموعة من الركائز:

أولا : الوعى الكامل بطبيعة النظام السياسى الأوربى ، وفهم اتجاهاته وآلياته، وتطويرالعلاقات الوطيدة مع أعلامه باستمرار.

ثانيا: النجاح فى توضيح قواعد النظام السياسى العربى، وإقناع الأوربيين بنشأة هذا النظام نشأة طبيعية نابعة من ظروفه الخاصة، ومتمشية تماما مع بيئته المحلية .

ثالثا: الاحترام الكامل للمعاهدات والمواثيق الدولية . والتأكيد الدائم على الطابع السلمى للنظام العربى ، مع التخلى عن روح العداء، والإدانه السريعة لحوادث الارهاب التى قد تظهر هنا أو هناك.

رابعا: الحضور الدائم فى كل مناسبات السياسة الأوربية ، وتكريس الإحساس بأن الشاطىء العربى قريب جداً من الشاطىء الأوربى ، وأن أهله هم الجيرانُ الأقربُ لأوربا .

إن هذه الركائز ، التى قد ثبتتْ قوائمُ بعضها بالفعل، لا تحتاج فى تدعيمها إلى موظفين يُعينهم ديوان وزارة الخارجية بالواسطة أو بالأقدمية ، بقدر ماتتطلب عشاق دبلوماسية، ومحترفى علاقات عامة، وأشخاصاً على درجة عالية من الكفاءة ، والإيمان فى نفس الوقت ، بضرورة التكامل بين شمال البحر المتوسط وجنوبه.

ثانيا: المستوي الاقتصادي

هنا لا يحتاج الأمر إلى أكثر من توافر مجموعة من كبار التجار ، وخبراء الاقتصاد لكى يقوموا بدور حاسم فى وضع الصيغة المثلى لعلاقات اقتصادية طويلة المدى، ومستمرة. ولعلنا فى هذا المستوى نقف على أرض أشد صلابة من المستوى السياسى ، أو الثقافى.. وذلك بسبب معرفة أوربا الجيدة بمواردنا الاقتصادية ، وحاجتها الماسة إلى تلك الموارد، كذلك فإن أوربا تعتبرنا أحد أقرب أسواقها التى تصدر إليها منتجات الصناعة المتطورة بها .

وإذا كان من الممكن إخفاء وجه الحاجة الأوربية إلى الجانب العربى فى أمور السياسة والثقافة وغيرها، فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إخفاءها فى مجال الاقتصاد ، الذى يقوم مباشرة على أسلوب (التسليم والتسلم) . ولا يعنى احتياج الجانب الأوربى إلى موارد العالم العربى أن العملية الاقتصادية تسير فى اتجاه واحد، فإن العالم العربى بدوره فى حاجة شديدة إلى منتجات أوربا الصناعية والتكنولوجية.. وهكذا فإن الأرض ممهدة تماماً لقيام تعاون تام بين الجانبين فى هذا المجال .. لكن الأمر الغائب هو ارتفاع العلاقات الاقتصادية إلى مستوى اقتصادى دائم ومستمر .

وعلى كلا الجانبين أن يحدّدا احتياجاتهما الحقيقية ، وأن يخلصا النصيحة، كل منهما للآخر . فيما يتعلق بالفائدة التى تعود عليه من هذه التبادل الاقتصادى.

ويكفى أن نشير هنا إلى بعض جوانب القصور .. فمثلا يحدث أن بلدا عربيا يقبل على شراء منتجات أوربية مما تدخل تحت«بند الكماليات» على حين أنه فى حاجة لإقامة بنيته الأساسية من الطرق والكبارى وحتى المجارى.. كما يحدث أن توقع بعض الشركات الأوربية زبائنها العرب فى منتجات فاسدة ، أو انقضى زمن صلاحيتها . وفى المقابل من ذلك تذهب أحيانا العمالة العربية غير المدربة إلى أوربا ، فتفسد صورة العامل

الأمور إذن بحاجة إلى نوع من الانضباط ، واحترام كل جانب للجانب الآخر ، وتحقيق قدر كاف من العدل فى عمليات التبادل الاقتصادى.. فمن غير المعقول مثلا أن تتشدد أوربا كل هذا التشدد عندما تريد استيراد بعض منتجات البلاد العربية ، بينما تترك شركاتها الكبرى حرة فى تصدير بضاعة رديئة للعالم العربى.. وعلى هذا الأخير أيضا أن يدرك جيدا أن السوق الحرة وقوانين المنافسة تتطلب منه بذل مزيد من الجهد فى إنتاج أصناف ذات جودة عالية يمكنها الصمود أمام مثيلاتها .

وقد أصبح من الأمور المسلم بها أن درجة جودة المنتج تقوم بدور السفير الجيد فى البلد التى تستورده . وبهذه الطريقة استطاعت بلاد مثل انجلترا أولاً، ثم ألمانيا بعد ذلك، وأخيرا اليابان ، أن تؤكد سمعتها الطيبة فى كافة أنحاء العالم .

ومع تطوير العلاقات الاقتصادية ، وتوجيهها فى الاتجاه الصحيح، فسوف يتحول الاهتمام الأول فى هذا المجال من التركيز الأكبر على «تجارة السلاح» إلى أنواع أخرى من التجارة المدنية التى تأتى بعائد مباشر على حياة شعوب المنطقة العربية .

ومن المعروف أن جزءا كبيرا من التجارة بين العرب وأوربا يتم إنفاقه على مجال السلاح، ويتطلب إجراء مثل هذه التجارة جهدا عاليا من الدبلوماسية السياسية ، والاتفاقيات المعقدة.. فى حين أن المنتجات المدنية لا تتطلب مثل هذا الجهد، وهذا يوفر على كلا الجانبين الدخول فى مفاوضات أو عقد أحلاف تتضمن بالضرورة مزيداً من التنازلات..

إن الاقتصاد كان وما يزال هو ميدان التبادل الحيوى بين الدول والشعوب . وهو يعكس دائماً معنى التكامل بينها . فالطرف الذى ينقصه شىء يستورده ممن لديه، وبالتالى فإن قاعدة التفاهم المشترك هنا أوسع من غيرها، هى دائما أرض بكر تحتاج لمزيد

من الاكتشاف والاستثمار.. وهنا يمكن للسياحة الاقتصادية أن تقوم بدور هام ، ليس فقط فى التعرف على الجانب الآخر، وإنما أيضا لفحص ما لديه على الطبيعة والعمل على استيراده..

ولا بد من الإشارة إلى نقطة هامة، وهى أنه ليس من الضرورى أن يتم التبادل الاقتصادى بين العرب وأوربا عن طريق (السلعة وثمنها النقدى) .. وإنما يمكن فتح أبواب التبادل الذى كان معروفا فى الماضى ، وهى أن السلعة يمكن أن يجرى تبادلها بسلعة أخرى.. بل أكثر من ذلك يمكن أن يتم تبادل السلعة بخبرة، مادام صاحب السلعة فى حاجة إلى تلك الخبرة.

إن على كل من الجانبين واجبات كثيرة ، فى مقابل الحقوق التى له .. ومن أهم الواجبات على أوربا أن تأخذ بأيدى جيرانها الأقرب إلى حياة كريمة.

فليس من مصلحتها على الإطلاق أن يكون جيرانها فقراء، أو غير مستقرين .. وشيوع هذه الفكرة لدى أوربا من ألزم ما ينبغى أن يعمل له كل من العرب والأوربيين المؤمنين بفكرة اللقاء بين شمال البحر الأبيض وجنوبه .. كذلك من واجب العرب أن يحسنوا استقبال الأوربيين الوافدين إليهم ، وأن يقدموا لهم دائما الصورة اللائقة بهم ، وبما يؤمنون به من قيم التسامح، وحسن الجوار ، وأن تتوقف بالتالى حملات العداء والكراهية، بل وتعليق كل الكوارث التى تحدث على أوربا ، وأهل أوربا ...

والخلاصة أن هذه المجال الاقتصادى يعد من أهم المستويات التى يمكن أن يتم على أرضها تفاهم مشترك ، وإحساس عميق بضرورة اللقاء.. بل من خلال هذا المستوى ، يمكن للمستويات الأخرى التقدم كثيراً إلى الأمام .

ثانيًا: المستوي الاجتماعي

يتحكم فى حياة الناس الاجتماعية أمران على جانب كبير من الأهمية، هما العادات والدين .. وكلاهما يعتبر من تراث الأمة الذى تتلقاه عن الأسلاف، والذى يمتد تأثيره المباشر فى حياتها اليومية . وإذا كانت العادات تسرى فى تصرفات الأفراد، وتغلب على سلوكهم الخارجى، فإن الدين هو الذى يملأ عقولهم وأرواحهم بمجموعة من العقائد والتصورات التى تتحول بدورها إلى أسلوب حياة، وفلسفة معيشة .

وإذا ألقينا نظرة فاحصة على الحالة الاجتماعية– من هذا المنظور – لدى سكان شمال البحر الأبيض وجنوبه، لوجدنا أن الفروق بينهما كبيرة فى كل من العادات والدين.

فالعادات الأوربية نشأت فى بيئة طبيعية تختلف إلى حد كبير عن البيئة الطبيعية العربية، ولا ينبغى التقليل من أهمية هذا العامل على الإطلاق، فإن له آثاره التى تنعكس بالضرورة على العقلية، والسلوك ، وأهم من ذلك ، على روح الجماعة ككل.

كذلك فإن هذه العادات قد تعرضت من الناحية التاريخية لعوامل النشوء والارتقاء، وتأثرت خلال ذلك بالمسيحية التى طبعتها كلها بطابع شبه موحد، كما تشربت بالكثير من المذاهب والأفكار الفلسفية والأخلاقية التى حوربت فى البداية، ولكنها ما لبثت أن تركت بصماتها القوية على حياة الأوربيين.

وأما الدين، فقد قامت الكنيسة بدور هام فى ترسيخه على أرض أوربا كلها ، بل ودافعت عنه فى مواجهة تقدم المسلمين من الشرق فى تركيا، ومن الغرب فى إسبانيا..

ومن المعروف أن المسيحية دين يعترف به الإسلام ، ولكنها – بحكم سبقها التاريخى – لا تعترف بالإسلام . ومما زاد من الفرقة بين أتباع الديانتين عدة حوادث كبرى سبقت الإشارة إليها ، وأهمها : استيلاء المسلمين على إسبانيا ، وعلى

القسطنطينية (عاصمة الدولة البيزنطية) من جانب ، والحملات الصليبية، وطرد المسلمين من الأندلس من الجانب الآخر.

لكن المسيحية فى حد ذاتها دين يدعو إلى التسامح، والعفه، ويشجع على الروحانية، ونبذ مظاهر الدنيا الزائلة.

وتظل مشكلات الشد والجذب بين الإسلام والمسيحية محصورة فى الأتباع والدعاة الذى يخطئون فى فهم مقاصد الديانتين السماويين ، اللتين جاءتا لإسعاد البشر، وليس لنشر الشقاء بينهم.

ومهما يكن فإن المسيحية بتراثها الروحى والثقافى وطقوس كنيستها وما دعت إليه من آداب وسلوكيات – تشكل جزءا مهماً من الحياة الاجتماعية فى أوربا . صحيح أن الأجيال المعاصرة، ومعظم المفكرين تقريبا ، قد تخلوا عن التمسك الصارم بها ، وصحيح أيضا أن الحكومات الأوربية علمانية (بمعنى أنها تفصل بين الدين والدولة) – إلا أن المسيحية ما زالت تعيش فى أوربا ، وتكون جزءا أساسيا من الحياة الاجتماعية ، بل وتشكل الكثير من مظاهر الحياة اليومية .

لقد كان الدين أحد أهم أسباب العداء الشديد بين العرب(المسلمين) وأوربا (المسيحية) . ولكن الأحداث التى وقعت خلال القرن العشرين قد خففت من هذا العداء . فمن ناحية لم يعد العرب أولئك القوم الجفاة الذين يندفعون بتهور للاستيلاء على خيرات العالم باسم الإسلام . وبدأ الإسلام نفسه كدين يتم عرضه على الأوربيين بصورة هادئة وعقلية، مما أتاح الفرصة للكشف عن الجوانب الإنسانية فيه. ومن ناحية أخرى، تَعدَّلَ موقف الكنيسة من المسلمين ، وبدأت تنظر إليهم على أنهم أتباع دين سماوى، يمكن التعاون معهم ضد موجه الإلحاد الكامل التى تبنّتها الشيوعية فى معظم أرجاء العالم .. ومع هبوط حدة الصراع، ظهرت بعض الدعوات للقاء ، والحوار،

وعقدت الفعل بعض المؤتمرات المشتركة بين علماء مسلمين ومسيحيين (وأخيرا يهود) والأمر هنا يحتاج إلى دفعات متتالية : حتى يخلص الجانبان إلى صيغة للتعايش والتعاون .. ولا يوجد سبيل إليها إلا الحوار المنزه عن الهوى والغرض.. الحوار الذى يضع مصلحة الشعوب فوق كل شىء، وسلام المنطقة كلها قبل أى اعتبار .

أما المسلمون ، فالحق يقال إنهم ملتزمون إلى أبعد حد بوصية القرآن الكريم لهم ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن . أما ما قد يحدث أحيانا من مناوشات أو اشتباكات ، فإنها تظل فى إطار فردى، ونتيجة بواعث عارضة والدليل على ذلك أن مصر التى تضم أكبر عدد من المسيحيين على أرضها ، يتعايش أهلها المسلمون والأقباط منذ مئات السنين على أفضل وجه من المودة والاطمئنان.

وتبقى الصورة الاجتماعية عن أوربا لدى العرب، وأيضا الصورة المقابلة لها لدى الأوربيين ، والواقع أن هنا مجال لبْس كبير. فالجانبان معا لديهما معلومات خاطئة أو مشوهه عن حياة كل منهما . ومن الغريب أنه على الرغم من تقدم وسائل المواصلات، والاتصالات — فإن هذه الصورة الخاطئة أو المشوهة ما زالت قائمة .

على من تُلقَى التبعة هنا ؟ فى رأينا أنها تقع على كلا الجانبين ، فالعرب مقصّرون فى تقديم صورتهم الحقيقية لأهل أوربا، والأوربيون مقصّرون فى التعرف الحقيقى على هذه الصورة، بل إنهم كذلك غير مهتمين — فيما يبدو — بنقل صورتهم الحقيقية إلى العرب.. ومن المقرر أنه فى غياب الحقائق ، يصبح الجو معرضا لترويج الإشاعات السيئة ، وما أكثر الذين يقومون بهذا العمل ! .

رابعا : المستوي الثقافي

لعل الصورة قد اتضحت قليلا بعد أن استعرضنا المستويات الثلاثة السابقة (السياسى، والاقتصادى ، والاجتماعى) فقد كان الاعتقاد السائد — عندما يجرى الحديث عن حوار بين العرب وأوربا — أن المستوى الثقافى هو وحده الذى ينحصر فيه العمل وتصب الجهود.

إن الثقافة – بعيدا عن تنوّع التعريفات الكثيرة لها – تتمثل فى الصور الذهنية التى يكونها الشعب مما يصل إليه عن طريق أسلافه، وما ينتجه أدباؤه ومفكروه، وما يتلقفه من معرفة عن الشعوب الأخرى، ولذلك فإنه من الممكن القول بأن لكل شعب ثقافته الخاصة. بل إن لكل طائفة متجانسة من طوائفه ثقافتها الخاصة بها. ومع ذلك فإن قنوات الاتصال فى العصر الحديث قد أخذت تعمل عملها فى توسيع دائرة الثقافة، وبالتالى أخذت الفروق الدقيقة بين الثقافات فى طريق الاضمحلال.

وللتعرف على ثقافة شعب من الشعوب هناك ثلاث وسائل رئيسية : **أولا** يمكن الرحيل إليه، والعيش بين أهله فترة كافية ، لكن هذا أمر لا يتيسر غالبا لكل الناس، وهنا تأتى الوسيلة **الثانية** وهى معرفة لغته، والاطلاع على إنتاجه الفكرى والأدبى والفنى، ومع ذلك فإن هذا أمر صعب ، وغير متيسر فى كل الأحيان ، ونصل أخيراً إلى الوسيلة **الثالثة** ، وهى قيام بعض الأفراد بترجمة أهم أعماله الفكرية والأدبية والفنية إلى اللغة القومية ..

وهكذا فإن الرحلة ، ومعرفة اللغة، والترجمة هى الوسائل الثلاث التى بدونها تظل ثقافة شعب ما مجهولة لدى الشعب الآخر .

أما الرحلة فقد بدأت من الجانب الأوربى مبكرة (القرن السابع عشر) إلى البلاد العربية، عن طريق بعض الرحالة والتجار، وأهم من ذلك عن طريق الحملة الفرنسية على مصر والشام فى آخر (القرن ١٨)، وما تبع ذلك من استعمار انجليزى لمناطق عربية مختلفة أواخر (القرن ١٩) . لكن هل يمكن القول إن المردود الثقافى لدى الأوربيين عن المجتمعات العربية ، والثقافة العربية بوجه خاص كان موازيا لفترة إقامتهم فيها ؟ – الواقع أن المستعمر لا يوجه هَمّه بالدرجة الأولى إلا إلى السيطرة، واستنفاد الموارد، وهو لا يهمه من الشعب الذى يأتى إليه إلا ما يقدمه له من عائد اقتصادى بالدرجة الأولى .. وحتى إذا عرف شيئاً حقيقيا ، فإنه يظل فى نطاق السرية التى تحتفظ بها وزارتا

الخارجية والحربية .. ومن هنا يمكن القول بأن الصورة الثقافية التى تكونت لدى أوربا خلال العصرين الوسيط والحديث لم تكن صورة حقيقية، بل على العكس ، هى صورة جرى تزييفُ ملامحها ، وطمْس الكثير من معالمها .

وعلى الجانب الآخر ، بدأت الرحلة العربية لاستكشاف أوربا مع البعثات العلمية التى أرسلها محمد على فى أوائل (القرن التاسع عشر) .. وما كتبه رفاعة الطهطاوى عن باريس وأوربا، وكذلك ما كتبه خير الدين التونسى بعد ذلك يؤكد أن هذه كانت المرة الأولى التى يتعرف فيها العرب على ما يجرى فى أوربا بصورة حقيقية ومباشرة . ومنذ ذلك الوقت لم يتوقف العرب عن الرحلة فى طلب العلم من أوربا حتى اليوم .

وبغض النظر عن الفارق فى الدرجة بين المرحلتين ، فإن الفارق فى النوع ينبغى التركيز عليه ، فالأوربيون من موقف القوة لم يكن يهمّهم أن يعرفوا الكثير عن العرب، اللهم إلا بالقدر الذى يفيدون فيه من موقعهم الجغرافى ، ومواردهم الاقتصادية .. أما العرب فكانوا بصدد عبور مرحلة طويلة من التخلف، وكان يهمهم أن يتزودوا بكل ما يفيدهم فى عملية التقدم والنهضة، لذلك فقد أقبلوا على كل جوانب العلم والثقافة لدى الأوربيين لكى ينهلوا منها ، وينقلوها بالتالى إلى بلادهم. وهنا لابد من الاعتراف بأن عيون المبعوثين العرب فى البداية كانت متجه إلى معرفة الأسس الحقيقية لتقدم أوربا، ثم ما لبثت مع الأسف بعد ذلك أن اتجهت إلى الأمور الكمالية، قبل استكمال تلك الأسس.

وهذا هو السبب الذى يقف وراء حالة الضمور التى تعانى منها حركة البعثات العربية إلى أوربا فى الوقت الحاضر ، ويترتب عليها مدى الضعف الذى يسرى فى مختلف أوجه الثقافة العربية المعاصرة.

نفس الشىء ينطبق على حركة الترجمة من اللغات الأوربية إلى اللغة العربية.

يقال إن رفاعة الطهطاوى وتلاميذه ترجموا من الفرنسية حوالى ألف كتاب ، بينما تمر الآن عدة سنوات فى العالم العربى كله- وقد امتلأ بمترجمين أكفأ من رفاعة وتلاميذه - وهو لم يترجم عشرات الكتب . إن الترجمة عبارة عن عملية تطعيم مستمر - إن لم تكنْ أحيانا مماثلة لعملية نقل الدم - تفيد حركة الثقافة القومية، وتجدد بها شبابها . ومن الغريب حقا أنها تتم بين الشعوب المتقدمة على أوسع نطاق ، بينما الشعوب النامية لا تُوليها العناية الكافية ، رغم ضرورتها الحيوية لها .

فإذا وصلنا إلى معرفه «الآخر» عن طريق اللغات الأجنبية، وجدنا أن تعليم هذه اللغات يجرى بصورة متفاوته فى العالم العربى، وأحيانا تركز بعض البلاد على لغة أوربية دون أخرى، فضلا عن هبوط مستويات تعليمها، وهزال النتائج المتحصلة من هذا التعليم.

لكن الأمر الذى يستوقف الباحث، هو أن بلادا من الشمال الإفريقى تتحدث اللغة الفرنسية، ومع ذلك فإن مستوى الثقافة بها لا يتناسب مع إلمامها باللغة ؟ هل لأن السبب أنهم يتحدثون اللغة فقط دون القراءة بها ؟ أما أن معرفة اللغة الأجنبية وحدها لا تكفى فى الرقى الثقافى؟ أم أن بقية عوامل التقدم السياسى والاقتصادى والاجتماعى لم تتوافر بعد ، وبالتالى فإن معرفة اللغة لا تحقق الغرض المنشود منها على الوجه الأكمل؟ احتمالات .

وبالنسبة إلى أوربا ، فقد يظن البعض أنها فى غير حاجة إلى معرفة اللغة العربية التى يتحدث بها معظم سكان جنوب البحر المتوسط ، ولكن هذا خطأ كبير . فمن اللازم أن تبذل - من جانبها- محاولة جادة للتعرف على لغة جيرانها «الأقرب» .. كذلك فإن ترجمة الأعمال الأوربية والفكرية من اللغة العربية إلى اللغات الأوربية يشوبها نقص كبير، ولا تكاد تعرف إلا فى دوائر المستشرقين ، وبعض الأقسام العلمية فى الجامعات.

أما الرحلة الأوربية إلى البلاد العربية فإنها تكاد تقتصر على رحلات السياحة الخاطفة، أو التجارة المؤقتة، مما لا يترتب عليه كبير أثر فى هذا الجانب ، وبالتالى تظل صورة العرب غائمة فى أوربا ، كما أن صورة الأوربيين غائمة لدى العرب.

المستوى الثقافى إذن بحاجة إلى جهود كبيرة، والميدان مفتوح لمبادرات جادة من كلا الجانبين ، لكن الأمر الذى ينبغى أن يظل دائماً فى الاعتبار ، هو أن هذا المستوى لا يتأكد وحده، بل لا بد له من المساندة الحقيقية التى تدعمه من المستويات الثلاث السابقة(السياسى ، والاقتصادى، والاجتماعى) وهنا نصل إلى النقطة الأخيرة فى البحث ، وهى التى تتصل بدور الإعلام المعاصر فى الحوار العربى– الأوربى.

دور الإعلام في الحوار

أصبحت وسائل الإعلام فى العصر الحاضر ، هى «المسئول الأول» عن نقل الصورة الحقيقية لشعب ما إلى غيره، والتأثير بالتالى فى مدى التعاطف أو النفور بين الشعوب . وقد كان من المأمول – إن لم يكن من المتوقع – أن تقوم وسائل الإعلام الحديثة فى تهيئة المناخ الحقيقى بين شعوب البحر المتوسط ، خاصة وأن هناك الكثير من نقاط الالتقاء والتشابه موجودة بين هذه الشعوب، ولكنها مع الأسف وقعت تحت تأثير سياسات متعصبة، أو قصيرة النظر (أدّت أحيانا إلى جهل أو ازدراء) مما حوّلها إلى أن تصبح أداه تباعد ، وعامل نفور.

صورة العرب فى وسائل الإعلام الغربى صورة غير حقيقية على الإطلاق. ويراد منها غالبا أن تكون صورة قوم منغلقين على أنفسهم ، متعصبين لما يؤمنون به، شرسين وعدوانيين، يتزوج الواحد منهم أربع نساء، والمرأة عديمة القيمة تماما، وهى إما متخلفة عن العصر أو فقيرة فى ملابس مهلهلة .. والبيوت مهدمة، والشوارع ضيقة ، والآثار القديمة الفخمة يعيش بجوارها أناس فقراء للغاية، يتسوّلون السائحين ، وعندما يأتى الحديث عن السياسة يتم التركيز على حكم عسكرى متسلّط ، وجنود عبوسين يمتطون

جيادا..

أنا أكتب هنا من خلال المعاينة والمعايشة. وقد يُعترَض عليَّ بغير هذا فى بعض الأحيان، ولكن هذه الصورة القائمة هى مع الأسف ما استقر فى ذهن الأوربى العادى الذى يتلقى معلوماته وصوره الثقافية من وسائل الإعلام .

أما بالنسبة لصورة الأوربى لدى العرب، فهى صورة أيضا غير دقيقة، ويشوبها التزييف الشديد، فالعمارات الشاهقة، والشوارع الممتدة النظيفة، وحركة المواصلات الحاشدة ، والسينما والمسارح مزدانة بأضواء النيون الباهره ، والنساء العاريات على قارعة الطريق، والتحلل الأخلاقى شائع فى العمل والأسرة على السواء ، ونسبة الانتحار عالية جدا، والحياة الروحية غائبة تماما من المجتمع. والخلاصة أنه مجتمع الخلاعة والمجون .

أين إذن المصانع التى تعمل بدقة الساعة ؟ ومراكز البحوث التى يجرى فيها تحليل المعلومات على أعلى مستوى ؟ والاجتماعات التى يتم فيها اتخاذ القرارات بكفاءه عالية؟ ومجالس النواب التى تتنفس فيها الديمقراطية بلا حدود؟ والجامعات التى يكرس لها الأساتذه والطلاب كامل وقتهم وجهدهم ؟ والمكتبات التى يعكف الباحثون على القراءة فيها لمدة تتجاوز العشر ساعات يوميا؟ أين احترام قيمة العمل ؟ واحترام قيمة الإنسان ؟ واحترام قيمة العقل الإنسانى ؟ بل احترام قيمة الحيوان والنبات والجماد ؟ أين معامل الكيمياء ومصانع الطائرات ، وترسانات السفن.

هنا يبدو الإعلام العربى كالشيطان الأخرس، لا يكاد يتكلم بتاتا، وإذا تكلم فبقدر ضئيل جدا وخاطف.

وسوف أتوقف قليلا عند نقطة واحدة من كلا الجانبين ، فهل صحيح أن الإنسان العربى فى حوزته أربع نساء محجبات قعيدات فى المنزل لا يراهن أحد، ولا يرين أحدا.

وفى المقابل: هل صحيح أن الانحلال الأخلاقى شائع فى أوربا شيوعا كاملا ، وأن الحاجة إلى الزواج وإقامة الأسرة قد اختفيا تماما؟

هاتان النقطتان فقط من الأمور الشائعة لدى كلا الجانبين ، ومن الواضح أن الإعلام المعاصر لم يتقدم حتى الآن ليبيّن لكل جانب حقيقة الموقف تماما من خلال المشاهدة المباشرة .

صحيح أن الإعلام يتوقف عادة عند النادر والشاذ وما يثير الانتباه، ولكنه يخطئ كثيرا إذا لم يسهم فى إحداث التقارب بين شعوب المنطقة عن طريق عرض العادات والقيم ، وتسجيل مظاهر الحياة اليومية بأفراحها وأحزانها معا.. ونحن على ثقة من أن تقديم الصورة بهذا التكامل سوف يساعد كثيرا على المعرفة، والتعارف ، والمزيد من التقارب.

كيف نبلغ هذا الهدف؟ إن الإعلام يتكون من أدوات حديثة، ورجال يستخدمونها . نحن لانطلب من أدوات الإعلام أن تفعل شيئا ، ولكننا نطالب القائمين عليها ، والمشتغلين بها أن يكونوا على درجة كافية من الوعى بحاضر منطقتهم ، ومستقبلها، وأن يدركوا جيدا أن ما يصنعونه الآن لا يؤدى إلا إلى تكريس الاختلاف والافتراق، وما أسوأ دائما عاقبتهما !

لقد بلغ الإعلام فى العصر الحاضر مبلغا جعلنا نخصص له دراسات وكليات جامعية . وهذا شيء جميل . ولكننا ينبغى ألا نسرف فى جعله «تخصصا معقّما» لا يدخله إلا من درس فنونه وعلومه فقط.. فلا بد أن يتواجد فيه الخبراء من كافة التخصصات الأخرى، كما ينبغى أن يحظى ببعض الفلاسفة والمفكرين الذين لديهم نظرة شاملة للأمور.

كذلك ينبغى أن تدرك الحكومات جيداً خطورة الإعلام، فلا تتركه لتجار الجملة والتجزئة.. أولئك الذى ينحصر همهم الأول فى الربح المادى على حساب أى

شيء. وكما تخصص الحكومات جزءا من ميزانيتها للتعليم الذى هو حق لكل مواطن ، وسبيل بناء الأجيال الجديدة ، فلابد أن تخصص جزءا من هذه الميزانيه للإعلام الذى يحافظ على روح الشعب وعقله .. وسط فوضى الإعلانات، والمضاربات، وألوان الهبوط الفنى والأدبى التى تعرضها وسائل الإعلام المعاصرة.

وإذا كان على الجانب العربى فى هذا الصدد بعض الواجبات ، فإن الجانب الأوربى مُطالَب بالكثير منها، لأنه متقدم بالفعل فيها، وبإمكانه أن يتدخل لحسم القضية للصالح العام .

كلمة أخيرة

إن الحوار بين العرب وأوربا ، أو بين شمال البحر المتوسط وجنوبه **قضية مشتركة**، ينبغى أن يسعى لها الطرفان بنفس الرغبة، كما أنها **قضية معقدة** ، ينبغى أن يتعاون الطرفان على مواجهتها معا حتى يسهل عليهما حلها ..وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه القضية قد أصبحت **مُلحّة**، ونحن على أعتاب قرن جديد لا نعرف ماذا سيحدث فيه. ولكننا نعرف بالتأكيد أن لقاء الشعوب المتجاورة ضرورى لحماية هذه الشعوب ذاتها مما قد يحدث فيه .. وأخيرا فإن المشكلات التى تثيرها هذه القضية تعتبر –فى رأينا– من المشكلات الحقيقية، لأنها تنبع من واقع معاش ، وتهدف إلى تحسين هذا الواقع، والارتقاء به للأفضل .

بقى أن نشير إلى أمر هام، وهو أننا لا نقصد من الحوار محاولة إقناع طرف لطرف آخر بصحة ما لديه ، ولا إجباره على اعتناق ما يدين به .. وإنما الغرض أن تظل العلاقة بين الطرفين المتحاورين فى إطار التفاهم، وتبادل المنافع، وعلى مستوى التعاون والتكامل، مع ضرورة الاحترام الكامل لخصوصية كل طرف وتقدير وجهة نظره. وهنا يمكن للجميع أن يحققوا شعار الكاتب الفرنسى بول فاليرى Paul Valery، الذى يقول فيه: «فلنغْتنِ بخلافاتنا» .

اللغة العلمية فى العصر العباسى

أ. د. محمد حسن عبد العزيز*

هذا البحث يصور لنا موقف سلفنا العلماء من علوم العجم الذين سبقوهم إليها ، والطرق التى سلكوها لتعريب تلك العلوم . وقد كانوا – والحمد لله – راشدين حين أسرعوا بترجمتها، وتجاوزوا من أجل ذلك كل عقبة ، وكانوا فى ذلك مثلا وقدوة ، وقد طاوعتهم العربية الفصحى فيما قصدوا ، فأوفت بمطالب تلك العلوم حق الوفاء: اختاروا اللفظ العربى حين تهيأ لهم ، وولدوا حين عز عليهم، ثم عربوا حين اضطروا، وكانوا – فى ذلك أيضا – مثلا وقدوة.

---

*أستاذ علم اللغة، ووكيل كلية دار العلوم للدراسات العليا والبحوث بجامعة القاهرة .

يمضى هذا البحث فى خطوط ثلاثة:

الأول: الحركة العلمية فى العصرالعباسى ، وآثارها فى اللغة العربية.

الثاني : ملامح المصطلح العلمى فى جملة من أهم المؤلفات العلمية فى هذا العصر

.الثالث: تجميع تلك الملامح لتستوى فى عناية البحث صورة للاتجاهات والضوابط العامة فى معالجة قضية المصطلح العلمى فى العصر العباسى وهذه هى عناوينها الرئيسة :

أولا : اللة العربية لغة علمية .

ثانيا : مذاهب المعرَّبين فى وضع المصطلحات العلمية.

ثالثا : مذاهب المعربين فى رسم الألفاظ الأعجمية .

رابعا: مذاهب العلماء فى تنظيم المادة المصطلحية فى معاجم أو قوائم علمية وترتيبها فى مداخل . وقد كان من الضرورى لمثل هذا البحث أن نستهله بتحديد موجز لصفات اللغة العلمية، ومفرداتها من المصطلحات لنستحضر تلك الصفات كلما فحصنا نصا علميا ، ولنقرنها – على نحو من الأنحاء – بصفات اللغة العلمية فى العصر العباسى .

استهلال

اللغة العلمية من حيث صفاتها العامة يجب أن تطابق روح العلم الذى تتناوله وطبيعته، ويجب أن تكون محدودة الألفاظ، واضحة المدلولات ، قابلة للنمو الذى لا حد له، وأن تسمح طبيعتها بالتصنيفات العلمية، وألا يضحى فيها بشىء من الدقة والوضوح فى سبيل الفصاحة أو الجمال، ويجب أن تكون بعيدة عن تشابه القول فى اللغات العامة. ومفردات هذه اللغة من المصطلحات هى مجمع حقائق العلم، وعنوان ما يتميز به كل واحد منها عما سواه، والعلماء – على خلاف عامة الناس – فى تعاملهم مع اللغة، لأنهم – فى الحقيقة – يتعاملون مع المفردات بطريقة خاصة ، يشيرون بها فى الغالب

إلى عناصر ليتعلق بعضها ببعض أو إلى أقسام وأصناف وأنواع .. الخ وإن التعامل مع اللغة – بهذه الطريقة – يجعلها خاضعة لنظام لا مفر منه .

وبمراعاة تلك الصفات أقام العلماء فى الغرب بناء علميا ضخما قوامه عدد لا يكاد ينحصر من الألفاظ الجديدة التى توافق طبيعة العلوم، ونجحوا فى جعلها رموزا دقيقة واضحة، فيها فائدة الرمز، وسهولة التناول، وبساطة العلاقات ، وتفادوا كل عيوب لغة التفاهم ، وملابساتها المرتبطة بالألفاظ العامة.

فما نصيب العربية من تلك الصفات العلمية، وكيف نجح العلماء فى العصرالعباسى فى أن يكون لهم نظام عربى مصطلحى يعكس طبيعة العلم فى عصرهم، وكيف روعيت الضوابط أو القواعد التى استخرجها النحاة واللغويون من كلام العرب فى بناء تلك المصطلحات؟ هذا هو ما يعرض له هذا البحث .

النهضة العلمية في العصر العباسي

لم يكن للعرب قبل الإسلام علم بالمعنى المعروف لكلمة Science، ومن ثم لم تكن لديهم تقاليد علمية موروثة، بل قامت نهضتهم العلمية على مزيج من ثقافة الأمم المجاورة لهم : اليونان والفرس والهند، ومع هذا لم تكن تلك النهضة مجرد اتصال أو استمرار تلك الثقافة، ولم تكن مجرد إحياء لها، بل كانت نهضة علمية لها مقوماتها الذاتية الخاصة، ولهذا مضت تطور هذه العلوم والمعارف ، بل استحدثت علوما لم يكن لها وجود من قبل.

لقد أقام الإسلام دولة عظيمة مترامية الأطراف، ضمت أسما وشعوبا مختلفة، واقتضت سياسته الراشدة إنشاء المدن ، وتعمير المبانى ، وشق الترع، ومد الطرق ، وتنظيم شئون المال من خراج وزكاة .. ثم اقتضت طبيعة الحياة الإسلامية نفسها، وتكاليف الشريعة أموراً كتوقيت وضبط الشهور وقسمة المواريث.. وغيرها . وهذا كله كان مما يدعو إلى إنشاء فروع من العلوم لم يكن لهم بها من عهد .

وكان للعلوم إبان تلك النهضة مراكز مشهورة فى الإسكندرية والرها ونصيبين وقنسرين .. الخ وإلى علماء تلك المدارس يرجع الفضل فى تعريف المسلمين بعلوم اليونان، وكان المسلمون يستعينون بهم فى كل الأمور التى تتصل بفروع العلم المختلفة. وكانت النهضة شاملة كل العلوم المعروفة آنذاك فعرف العرب طب أبقراط وجالينوس، وفلك بطليموس، وهندسة إقليدس ، وفلسفة أفلاطون وارسطو.

واعتقد أنه من فضول القول أن أتحدث هنا عن حركة الترجمة التى نشطت نشاطا مثيرا فى العصر العباسى وعن أدوارها المتعاقبة، وعن خصائص كل دور، وما ترجم فى أثنائه من مؤلفات، وما كان يلقاه المترجمون والعلماء من رعاية الخلفاء وسراة الناس، وما كان ينفق فى سبيلها من مال وجهد ، فهذا كله معروف شائع[١] .

آثار حركة الترجمة في اللغة العربية

ترجم العرب علوم اليونان والفرس والهند، وأنشأوا علوما أخرى كعلم الكلام والفقه والنحو، وتناولت تلك العلوم – على اختلافها – مفاهيم ومدلولات لم يكن للعرب بها من عهد ، وكان على العربية أن توجد لها وسائل التعبير التى تؤديها. لقد اجتهد العلماء أولا فى أن يوجدوا لها لفظا عربيا ، أو فى أن يبتدعوا لها صيغا ومشتقات ، فإن أعياهم هذا أو ذاك عربوا . وبهذه الطرق أوفت العربية بمطالب تلك العلوم غاية الوفاء.

ولكى نعرف الطرق التى سلكتها العربية فى الوفاء بمطالب العلوم ، وفى استكمال منظومتها المصطلحية ، اخترت بضعة مؤلفات عربية رائدة لنستخلص منها ما يتصل بهذا الموضوع من حقائق . هذه المؤلفات:

١- العشر مقالات فى العين لحنين بن إسحق.

٢- مفاتيح العلوم للخوارزمى .

(١) انظر : مصطفى نظيف : «نقل العلوم إلى اللغة العربية» مجلة المجمع ٧/٢٤٢، ٢٤٣.

٣- القانون لابن سينا.

٤- الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار.

أولاً: العشر مقالات في العين لحنين بن إسحق

ولد حنين بن إسحاق العِبادى بالحيرة عام ١٩٤ هـ . درس الطب على يحيى بن ماسويه، ثم التحق بخدمة الطبيب المشهور : جبرائل بن بختيشوع وترجم له بعض كتب جالينوس، ثم التحق بخدمة الخليفة العباسى المتوكل مترجما طبيبا، وظل فى خدمة خلفاء بنى العباس حتى وفاته عام ٢٦٤هـ[١] .

ينسب إلى حنين ترجمة عدد كبير جدا من الكتب تتناول ألوان العلم المعروفة فى عصره من طب وفلسفة وفلك وطبيعة، ويذكر العلماء أنه ترجم إلى السريانية من كتب (جالينوس) خمسة وتسعين كتابا ، وترجم إلى العربية منها تسعة وثلاثين، وعدا ذلك فقد راجع وأصلح ما ترجمه تلاميذه ، كما راجع وأصلح معظم الخمسين كتابا التى كان قد ترجمها إلى السريانية (سرجس الرأسعينى)(وأيوب الوهادى) وغيرُهم من الأطباء. كان حنين غاية فى إتقان العربية والسريانية واليونانية يقول عند القفطى : وقعد فى جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخراجها إلى السريانى، وإلى العربى، وكان فصيحا فى اللسان اليونانى والعربى، بارعا شاعرا خطيبا وفصيحا لسناً ،، وكان أسلوبُه فى الترجمة ،، كما يقول (ماكس ما يرهوف): رائعا ووافيا بأغراض علم اللغات الحديث تماما» «كان يجمع أكبر عددٍ ممكن من المخطوطات ويقارن بعضها ببعض حتى يخرج بنسخة سليمة يترجم منها، وكان ينتقد تراجم المتقدمين علية بل تراجمه . أيضا يقول (برجستراشر):

(١) انظر فى ترجمة حنين : ابن النديم الفهرست ص ٣٥٢، ٣٥٣ تحقيق رضا تجدد ، طهران ، ١٩٧١. ابن أصيبعة عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د. نزار رضا، مكتبة الحياة ، بيروت القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ليبزج ١٩٠٣، ودائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية مجلد ١٦ص ١٢٦- ١٣٣ مطبعة الشعب مصر .

يتجلى فضل ترجمات حنين في«سلاسة التوفيق بين اليونانية والعربية والدقة المتناهية في التعبير مع الإيجاز» .

ولا شك في أن ترجماتة ومراجعاته كان لها أثر كبير في ظهور مذهب له متميز في الترجمة ، يقول الصفدى في هذا المذهب : كان يأتي بالجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها في اللغة الأخرى بجملة تطابقها ، سواء سارت الألفاظ أم خالفتها ، وهذا الطريق أجود [من الطريق الذى يقابل اللفظ باللفظ بغض النظر عن خواص النسب والتراكيب] ولهذا لم تحتج كتبه إلى تهذيب»[١] .

أما مؤلفاته بالعربية فقد أورد ابن أصيبعة أكمل قائمة لها ، ومن أهمها : تفسير كتاب الصناعة الصغير لجالينوس ، والمعروف بالمدخل ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية في ليبزج عام ١٤٩٧م وفي (ستراسبرج) عام ١٥٣٤م ، وكتاب (المسائل في الطب) وهو مقدمة في الطب العام على هيئة أسئلة وأجوبة، وعلى هذا الكتاب شروح وتعليقات كتبها الأطباء العرب.. وله أيضا رسالة في الضوء وحقيقته، ورسائل في المنطق.. الخ، وجملة القول في هذا المؤلفات أنها صورة منعكسة لطب اليونان الذى استنفد في ترجمته أهم قسط من نشاطه في حياته العلمية»[٢] .

---

(١) ماكس (ما يرهوف) : مقدمة تحقيقه لكتاب «العشر مقالات في العين » لحنين ، المطبعة الأميرية ١٩٢٨.

(٢) ماكس(ما يرهوف) : مقدمة تحقيق العشر مقالات ص ٣٣ ، ويؤكد محققو كتاب (المسائل في الطب) لحنين أن «المسائل» و«المدخل» مؤلف واحد ، مخطئين (ماكس ما يرهوف) فيما ادعاه ، معتمدين على قول ابن اصيبعة «كتاب المسائل وهو المدخل إلى صناعة الطب، لأنه جمع فيه جملا وجوامع تجرى مجرى المبادئ والأوائل لهذا العلم . انظر أبو ريان (د. محمد على) و موسى(د. جلال محمد) وعرب (د. موسى محمد) المسائل في الطب، لحنين بن إسحق ص ٢٢ ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٨.

كتاب (العشر مقالات في العين)

وصفه محققه طبيب العيون والمستشرق العلامة (ماكس ما يرهوف) بأنه أقدم كتاب فى طب العيون ألف على الطريقة العلمية ، وهو أول نص كامل من مؤلفات حنين يخرج إلى العربية محققا، وقد صحبته ترجمة إلى الإنجليزية مع شرح واف لمصطلحاته. والكتاب يضم عشر مقالات عن تشريح العين ووصف المخ، وعن العصب الباصر وروح البصر ، وعن ترتيب أمراض العين وأسبابها الخ .

يضم الكتاب مائة صفحة ، ورد فيها ما يقرب من مائة مصطلح يونانى فى الطب غير سبعين أخرى فى الأدوية المفردة، وهذه المصطلحات – على الرغم مما أصاب بعضها من تحريف– على جانب كبير من الأهمية ، لأنها كما يقول ما يرهوف ، لا توجد فى الكتب اليونانية الطبية ، ثم إنها فذة لا مثيل لها، وهذه أمثلة منها[1] .

المصطلح اليونانى	المصطلح العربى المرادف له	التعـــــــريف
قريسطالويذاس	الرطوبة الجليدية	بيضاء صافية، نيرة مستديرة ليست بمستحكمة الاستدارة ، بل فيها عرض ، وهى فى وسط العين كنقطة توهمناها فى وسط كرة، وهى فى تفسير (ما يرهوف) عدسة العين البلورية.
أيالويذاس	الرطوبة البيضية	رطوبة خلف الرطوبة الزجاجية، وهى شبيهة بالزجاج، (والرطوبات فى كلام حنين : أغشية العين وسوآئلها).
أو ويذاس	الرطوبة البيضية	رطوبة قدام الرطوبة الجليدية، وهى شبيهة ببياض البيض.

(١) ماكس (ما يرهوف) كتاب العشر مقالات فى العين ص ٥٨.

– من تلك الأمثلة يتضح أن حنين إسحق كان يترجم المصطلح اليونانى بما يلائم معناه بالعربية، ويجمع بينهما غالبا ، وقد اطرد هذا الأسلوب فى سائر الكتاب إلا فى موضعين : أسماء الأمراض فسماها بأسمائها اليونانية، ومفردات الأدوية فقد استعمل أسماءها المعروفة فى العربية والفارسية واليونانية[١] .

–كان يستخدم المصطلحات اليونانية كما يبدو لى مؤقتا ، ولذا لم تجد قبولا كبيرا بين العلماء والمترجمين على العكس من ترجمته لها فقد ذاعت بينهم، فأغشية العين أو رطوباتها عند ابن سينا هى كما وردت فى كتابه : الجليدية، والزجاجية، والبيضية، والشبكية والمشيمية والقرنية والعنبية والملتحمة[٢] .

ثانيًا: مفاتيح العلوم للخوارزمي

لا نعرف لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى المتوفى عام ٣٨٠ أو ٣٨٧ هـ كتابا آخر غير كتابه الشهير (مفاتيح العلوم) . عاش الخوارزمى فى أزهى عصور العلم فى العالم الإسلامى بأسره، وقد استكملت العلوم الإسلامية لغتها فى القرن الثالث ، وتوفرت لها حياة كاملة، وأصبح لكل علم حدوده وموضوعاته ونظرياته أو بعبارة أخرى: توفرت لغة علمية خاصة لها مفاهيمها ومصطلحاتها ، يقول : «إن اللغوى المبرز إذ تأمل كتابا من الكتب التى صنعت فى أبواب العلوم والحكمة، ولم يكن شدا صدرا من تلك الصناعة لم يفهم شيئا منه» ولهذا أفرغ طاقته فى كتاب يعالج به هذا الخلل

(١) ابن إسحق (حنين) كتاب العشر مقالات فى العين ص ٧٤، ٧٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٥٨،

(٢) ابن سينا: (القانون فى الطب) جـ٢ ص ١٠٧، ١٠٨ ، المطبعة العامرة بمصر ١٢٩١هـ وقد أشار الرازى فى (الحاوى) إلى أمراض هذه الأغشية بلفظها العربى المترجم : الجليدية ، الزجاجية ، والبيضية..الخ انظر الجزء الثانى ، الباب الأول . وكذلك فعل ثابت بن قرة فى «الذخيرة فى علم الطب» وعبارته قريبة من عبارة حنين . انظر الذخيرة فى علم الطب» لثابت بن قرة تحقيق د. جورجى صبحى ص ٣٥ ، المطبعة الأميرية ١٩٢٨.

بحيث يكون : جامعا لمفاتيح وأوائل الصناعات مضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات التى خلت منها أو من جلها الكتب الحاصرة لعلم اللغة»[١]

مفاتيح العلوم

يقع الكتاب فى مقالتين الأولى عن علوم الشريعة وما يقترن بها من العلوم العربية، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم . وتحت كل مقالة عدة أبواب، وتحت كل باب عدة فصول . وقد قام الكتاب على أساس موضوعى وتبويب محكم دقيق. ولهذا الكتاب وما يتضمنه من ملاحظات لطرق الوضع أو الاصطلاح شأن خاص فى توضيح تطور المصطلح العلمى العربى والإشارة إلى مصادره الأساسية من وضع أو تعريب ، ولعله – كما يقول د. إبراهيم مدكور – من أوضح المراجع العربية فى بيان الأخذ من اليونانية والسريانية »[٢] .

وهذه بضعة أمثلة تكشف عن منهجه فى تأصيل المصطلحات المعربة وبيان مدلولاتها :

– من مصطلحات الفلسفة : فلسفة، إيساغوجى ، هيولى، أسطقس ...الخ يقول فى مصطلح فلسفة : مشتقة من كلمة يونانية وهى (فيلاسوفيا) وتفسيرها : محبة الحكمة، فلما أعربت قيل (فيلسوف)ثم اشتقت منها : الفلسفة ، ومعنى الفلسفة : علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح [٣] .

– ومن مصطلحات الطب: الترياق، الباسليق، القيفال ، القولنج، النقرس .. الخ يقول فى (الترياق) : مشتق من (تيريون) باليونانية، وهو اسم لما ينهش من الحيوان

---

(١) الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن أحمد) : «مفاتيح العلوم » تحقيق فان فلوتن، ليدن ١٨٩٥م.

(٢) مدكور (د. إبراهيم) : المعجمات العربية المتخصصة مجلة المجمع جـ٣٤ ص ١٨.

(٣) الخوارزمى : «مفاتيح العلوم » ص ١٣١، ١٣٦، ١٣٧.

كالأفاعي ونحوها، ويقال له بالعربية أيضا (دِرْياق).[1]

– ومن مصطلحات الهندسة : هندسة ، أسطوانة ، هليلج .. الخ يقول في (الهندسة) : هذه الصناعة تسمى باليونانية (جو مطريا) وهي صناعة المساحة، وأما (الهندسة) فكلمة فارسية معربة، وفي الفارسية (أندازه) أي المقادير[2] .

–ومن مصطلحات النجوم : أصطرنوميا ، الزيج، الزائجة ، النهبهر ، الأصطرلاب ..الخ يقول في (الاصطرلاب): معناه قياس النجوم، وهو باليونانية (أصطرلابون) (أصطر) هو النجم و(لابون) هو المرآة، ومن ذلك قيل لعلم النجوم (أصطرونوميا)[3].

–ومن مصطلحات الموسيقى: موسيقى ، أرغانون ، مستق، صنج، لور ...الخ يقول في (الموسيقى)معناه تأليف الألحان، واللفظة يونانية، وسمى المطرب ومؤلف الألحان الموسيقور والموسيقار .

–ومن مصطلحات أهل الحيل : منجانيقون ، برطيس، مخل ، بيرم .. الخ يقول في (المنجانيقون) صناعة الحيل واللفظة يونانية، وأحد أقسامها جر الأثقال بالقوة اليسيرة[4] .

–وأما مصطلحات الكيمياء فقد اكتفى بالألفاظ التي تشير إلى آلاتها ومعداتها، وما يستعمل منها كعقاقير وأدوية دون أن يردها إلى أصولها اللغوية مثل : كور، راط ، بوطق، أسرب ، رصاص ..الخ مغنسيا ، توتيا ، زنجار ، زنجفر ..الخ[5] .

---

(١) السابق : ص ١٥٣، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٣.

(٢) السابق : ص ٢٠٢ ، ٢٠٩.

(٣) السابق : ص ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٢، ٢٣٣.

(٤) السابق : ص ٢٣٦.

(٥) السابق : ص ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٣.

ومن هذه الأمثلة نلاحظ الآتي :

– الكتاب صورة واضحة لما بلغته العلوم فى القرن الرابع الهجرى من تقدم وازدهار، والغاية فى ذلك انتظام مصطلحاتها واستقرار استعمالها.

– الكتاب صورة تمثل الأسلوب الذى اتخذه العلماء فى الاصطلاح، بإضفاء معان جديدة على الألفاظ العربية لم تكن لها من قبل بالتوسيع أو بالتضييق أو بالنقل، أو فى ابتكار كلمات جديدة على صيغ عربية ومن جذور عربية، أو بالتعريب نجد مثلا : الكيد والحيزان، والمزاعمة والابتزاز والاستعلاء والحصار والتشريق والتعريب، ثم نجد بعدها : الكنار روزى، والهيلاج والكدخذاه، والفردار، والجان بختان والبرماهى .. وكلها من مصطلحات التنجيم .

– لم يجد العلماء حرجا فى أن يشتقوا مما عربوا فقالوا : مهندم من (هندام)وفلسف وتفلسف من (فيلوسوفيا) وهندس ومهندس من (أندازه)...الخ

– لم يجد العلماء حرجا فى الجمع بين المصطلح المعرب وما يرادفه من اللفظ العرب فقالو : (اسطقس) وركن (اصطرونوميا) وعلم النجوم (لوغيا) والمنطق ...الخ

– لم يجد العلماء حرجا فى استعمال المعرب إذا لم يكن فى العربية ما يرادفه، وفى الفصول المعقودة للمفردات والأغذية وأسماء الأعيان ما يشهد بجراءة محمودة فى تلك السبيل.

ثالثًا : القاون في الطب لابن سينا

الشيخ الرئيس أو المعلم الثالث هوأبو على الحسين بن على، ولد فى عام ٣٧٠ هـ وتوفى عام ٤٢٨هـ درس الطبيعيات والإلهيات، وعرف الطب والفلسفة، كما عنى بالرياضيات والفلك وترجع مكانته العالمية إلى أنه كان كاتبا موسوعيا انتهت إليه علوم عصر من أزهى صور العلم الإسلامى، فأحسن فهمها ونقلها إلى الأجيال القادمة، وكان

أثره فى الطب عظيما فى الشرق والغرب، وكان كتابه (القانون) إنجيل الطب فى العصور الوسطى وقد طبع باللاتينية ست عشرة مرة فى السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن الخامس عشر ، وقد أعيد طبعه عشرين مرة فى القرن السادس عشر (١) .

القانون

ويتألف (القانون) من خمسة كتب هى :

الأول : فى الأمور العامة الكلية فى قسمى الطب النظرى والعملى.

الثانى : فى الأدوية المفردة .

الثالث : فى الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان .

الرابع: فى الأمراض الجزئية الى لا تختص بعضو محدد، وفى الزينة .

الخامس : فى تركيب الأدوية وهو (الأقرباذن).

وسوف نقسم – لاعتبارات سوف نتبينها فى أثناء الحديث – مصطلحات القانون إلى نوعين :

الأول : يتصل بمصطلحات الطب والثانى بمصطلحات الأدوية المفردة .

مصطلحات الطب:

قام معهد الطب والدراسات الطبية بنيودلهى بوضع معجم شامل يحوى جميع المصطلحات الطبية التى استعملها ابن سينا فى القانون (والمقصود بذلك مصطلحات التشريح والمنافع والقبالة وعلم الأمراض....الخ) وقد اختير بإزاء كل مصطلح ما يرادفه فى الإنجليزية فى كل الأحوال وفى اللاتينية أحيانا قليلة .

---

(١) انظر فى ترجمة ابن سينا ومؤلفاته : القفطى : إخبار العلماء ص ٤١٣–٤٢٦ وابن أصيبعة : عيون الأنباء ص ٤٣٧–٤٥٩ دائرة المعارف الإسلامية مجلدا ص ٣٢٣.

ويحتوى المعجم – كما يقول واضعوه – على حوالى عشرين ألف كلمة عربية وبإزائها كلمات إنجليزية يبلغ عددها حوالى خمسين ألف كلمة . وقد تبين لى عند إحصائى للمصطلحات التى يضمها المعجم أنها تبلغ ما يقرب من ثمانية آلاف مصطلح ، لأن واضعى المعجم قد احصوا عدد الكلمات التى تتألف منها المصطلحات لاعدد المصطلحات نفسها، وبعضها يتألف من كلمتين أو ثلاث.

وتبلغ نسبة الألفاظ المعربة ما يقرب من ٢ ٪ فحسب على حين تبلغ الألفاظ العربية ما يقرب من ٩٨ ٪ وتلك النسبة مرجعها أن أغلب مصطلحات هذا القسم مأخوذ من اللغة العامة، وهذه أمثلة منها وردت فى صفحة واحدة : ارتعاد، ارتفاع ، ارتكاز، ارتكام، ارتواء ، إرجاح، أرجوحة، إرخاء، إرساب إرضاض ..الخ ومن أمثلة الألفاظ المعربة : أورطى، بادزهر، بادشنام، باسليق ، باسور باشق، باريطون، بارطوس، بلغم، بلور، بورق، بوليموس ...الخ[١] .

مصطلحات الأدوية المفردة

ينقسم الكتاب الخاص بالأدوية المفردة إلى قسمين الأول منهما فى القوانين الطبيعية التى يجب أن تعرف من أمر الأدوية المستعملة فى علم الطب والثانى فى معرفة قوى الأدوية الجزئية .

وقد اعتمد ابن سينا فى الحديث عن ماهية المفردة الدوائية اعتماد يكاد يكون تاما على (ديسقوريدس) صاحب كتاب (الحشائش) وعلى (جالينوس) .. أما فيما يتصل بطبيعة المفردة الدوائية وخواصها العلاجية فقد رجع إلى عدد كبير من الأطباء مثل : جالينوس وأبقراط وحنين وما سرجويه والرازى ..الخ وقد ذكر ابن سينا أسماء الأدوية المفردة نباتية أو حيوانية أو معدنية فى ثمانية وعشرين فصلا مرتبة وفق حروف الجمل

---

(١) إدارة تاريخ الطب والتحقيق الطبى : قاموس القانون فى الطب لابن سينا مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند ، ١٩٦٧.

(أبجد هوز حطى كلمن..الخ)، فجعل فصلا للهمزة ثم فصلا للباء ثم فصلا للجيم .. وهكذا دون مراعاة الحرف الثانى أو الثالث أو الرابع، ومع اعتبار شكلها المستعمل بافتراض أن كل حروفها أصول .

وكان يذكر اسم المفردة فى غير فصل من فصول هذا القسم من كتابه إذا تعدد الاسم فى اللغة ت المعروفة له أو تعدد فى اللغة العربية نفسها. ويفصل الحديث عنه فى الموضع الأسبق فى الترتيب ثم يحيل إليها فى الموضع المتأخر، وقد يفعل العكس.

وتبلغ مداخل القسم أو مواده ثمانمائة مدخل أو مادة تقريبا، ولكن القسم يتضمن عددا من المصطلحات أكبر من عدد المداخل ورد فى أثناء التعريف بها .

وإليكم جدولا إحصائيا بالعربى والمعرب من تلك المداخل .

المداخل العربية ٢٠٨ ونسبتها ٢٦٪

المداخل المعربة ٥٤٨ ونسبتها ٦٧٪

المداخل غيرالمتحقق من نسبتها٦٠ ونسبتها ٧٪

وإليكم جدولا آخر بتوزيع المداخل المعربة على اللغات:

اليونانية ١٣٢ بنسبه ١٦ ٪

الفارسية ٣٦ بنسبه ٤٤٪

الآرامية ٤٨ بنسبه ٦٪

السنكريتية ٩ بنسبة ١ ٪

وتؤكد تلك الوقائع الإحصائية أن المداخل العربية قليلة لاسيما إذا استبعدنا منها المداخل المأخوذة من اللغة العامة مثل : إنسان وجلد وبول وبحر ودخان ..الخ وترجع

نسبة المداخل المعربة العالية إلى أن الأدوية المفردة المشار إليها فى هذا القسم لأعيان نباتية أو حيوانية أو معدنية غير معروفة فى البيئة العربية ، وسوف يتبين لنا فى قابل الحديث أن بعضها له أسماء عربية لم يصل إليها ابن سينا ولهذا فأنا أشك فى أنه رجع عند تأليف هذا القسم إلى المعاجم العربية لعهده كمعجم العين أو التهذيب الذى يقال إنه قرأه وألم بغريبه، كما أنه لم يرجع إلى كتاب النبات للدينورى المتوفى٢٦٠هـ .

وتؤكد أيضا أن نسبة المداخل المعربة عالية ولكنها – مع ذلك متوقعة فى ضوء الملاحظتين الآتيتين :

– أن ترجمة كتاب (ديسقوريدس) وهو أهم مصادر هذا القسم من الكتاب لم تكن موفقة تماما، فقد اكتفى مترجماه حنين واصطفن برسم عدد كبير من المصطلحات اليونانية بحروف عربية راجيين أن يأتى بعدهما من يتمكن من إيجاد مقابل عربى لها.

– أن التراجمة والأطباء الذين سبقوه وعاصروه كان أغلبهم من السريان، ولم يكن لديهم إلمام كاف بالمصادر العربية[1] .

ملاحظات في وضع المصطلح:

لابن سينا فى هذا الموضع ملاحظات وتفسيرات مفيدة وطريفة . فهو يقول فى تفسير طرق الوضع : « إن الأمراض قد تلحقها التسمية من وجوه ، إما من الأعضاء الحاملة لها كذات الجنب وذات الرئة ، وإما من أعراضها كالصرع ، وإما من أسبابها كقولنا : مرض سوداوى ، وإما من التشبية كقولنا داء الأسد وداء الفيل ، وإما منسوبا إلى أول من يذكر أنه عرض له ذلك كقولهم : قرحة طيلانية منسوبة إلى رجل يسمى (طيلانس) وإما منسوبة إلى بلدة يكثر حدوثها فيه كقولهم : القروح البلخية ، وإما منسوبة إلى من كان مشهورا بالإنجاح فى معالجتها كالقرحة السيروتية ، وإما من

(١) عبد العزيز (د. محمد حسن)« التعريب بين القديم والحديث » دار الفكر العربى ، ١٩٩٠.

جواهرها وذواتها كالحمى والورم[1] .

ولا يشترط فى المشابهة التحقق فى كل الأحوال بل يكتفى بمجرد الاتفاق والاصطلاح يقول اليبروح : اسم لصنم . . وهو اسم نبات فى صورة الإنسان سواء كان معنى الاسم موجودا أو غير موجود وكثير من الأسماء يدل على معان غير موجودة[2] .

ومن ملاحظاته المستنيرة أنه تنبه إلى تطور المصطلح من مدلوله العام إلى مدلول خاص ، وارتباط هذا التطور بالاستعمال بين أهل الصناعة يقول : إن اصطلاح الأطباء فى استعمال لفظ الرسوب والثفل قد زال عن المجرى المتعارف ، وذلك لأنهم يقولون رسوب وثفل لا لما يرسب فقط بل لكل جوهر أغلظ قواما من المائية متميز عنها وإن تعلق وطفا»[3] .

ومن تفسيراته الطريفة يقول عن (الجميز) : ومن الناس من يسميه (سيقومورون) ومعناه (التين الأحمق) وإنما سمى بهذا الاسم ؛ لأنه ضعيف الطعم[4] .

رابعا: الجامع لمفردات الأدوية والأغذية:

ابن البيطار هو أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقى، ولد فى الربع الأخير من القرن السادس الهجرى ولما بلغ العشرين من عمره طوف فى بلاد الأغارقة وأقصى بلاد الروم، ولقى جماعة يعانون فن التعشيب فأخذ عنهم معرفة نبات كثير وعاينه بنفسه فى مواضعه، وانتهى به المطاف فى مصر حيث أصبح فى خدمة الملك الكامل الأيوبى رئيسا للعشابين، وبعد وفاته خدم الملك الصالح نجم الدين، وكان حظيا عنده توفى فى دمشق

---

(١) ابن سينا «القانون» ٨٧/١.

(٢) السابق : ١ / ٣٣٢.

(٣) السابق : ١٤٢/١.

(٤) السابق : ٣١١/١.

عام ست وأربعين وستمائة[1] .

وكتاب (الجامع ..الخ) أشهر كتبه يحتوى على ألف وأربعمائة من العقاقير منها ثلاثمائة لم يسبقه إلى وصفها أحد، وقد ترجم كتابه هذا إلى اللاتينية غير مرة . وموضوعه: ماهية الأدوية المفردة وقواها ومنافعها ومضارها وإصلاح ضررها والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها أو البدل منها عند عدمها ، وقد استوعب فيه جميع ما فى كتاب (ديسقوريدس) بنصه ، وما أورده (جالينوس) فى مفرداته، ثم أضاف إليه من أقوال المحدثين مالم يذكراه ، ووصف فيه من ثقات المحدثين وعلماء النباتيين مالم يصفاه»[2] .

الجامع لمفردات الأدوية والأغذية :

(مفردات ابن البيطار) من أغنى المصادر العربية المعروفة لنا بأسماء الأدوية المفردة من نبات وحيوان ومعدن ، وبأسماء المواطن التى بها تلك الأعيان. وهو يعالج تلك المادة الغزيرة وفقا للمبادئ الآتية :

الأول : توزيع المادة بحسب ترتيب حروف المعجم .

الثانى : ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات المتباينة السمات .

الثالث: تقييد ما اجتمع من أسماء الأدوية والأماكن بالضبط والنقط.

---

(١) انظر فى ترجمة ابن البيطار : ابن أصيبعة : عيون الأنباء» ص ٦٠١ ، دائرة المعارف الإسلاميه ٢٢٥/١-٢٥٧.

(٢) ابن البيطار : « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » المطبعة العامرة بمصر ، ١٢٩١ هـ ويقرر (ماكس ما يروف) و(جورجى صبحى) محققا كتاب «منتخب جامع المفردات للغافقى» المتوفى ٥٦٠ هـ ، لابن العبرى المتوفى ٦٨٤ : أن مؤلف ابن البيطار ماهو إلا نسخة كاملة من كتاب الغافقى ،زيد عليه بعض ملاحظات من المؤلفين الذين خلفوا الغافقى ، ومن النادر جدا أن يعثر الإنسان على ملاحظات شخصية لابن البيطار نفسه».

المبدأ الأول :

اتخذ ابن البيطار طريقا سهلا فى تنسيق أسماء المفردات ، فوضعها فى أبواب مرتبة وفقا لحروف أ ب ت ث ح ..الخ ثم رتب أسماء كل باب وفقا للحرف الثانى دون تجريد الكلمة من الزوائد، ثم إنه كان يذكر اسم المفردة فى غير موضع إذا ما تعدد ، وكان يفصل الحديث فى الموضع الأسبق فى الترتيب ثم يحيل إليها فى الموضع المتأخر، وقد يفعل العكس.

المبدأ الثاني:

اهتم ابن البيطار اهتماما عظيما بنسبة أسماء المفردات إلى اللغات أو للهجات المعروفة آنذاك، وهذه بضعة أمثلة لذلك .

أ- اللاطينية (أو عجمية الأندلس):

ترجع أهمية معلوماته هنا إلى أنه كان أندلسيا عالما بتلك اللغة عارفا بلفظها، وكان يتطوع فى أغلب الأحوال بذكر مواضعها.

بشلشلة : بعجمية الأندلس، هى الجنطيانا بالرومية.. وهى هنا الشين المعجمة وفى موضع آخر بالسين ، وهى فى الأسبانية basilica- كما يقول دوزى [١] .

ب- **البربرية** : وترجع أهمية معلوماته هنا إلى انتشار البربرية فى الأندلس والمغرب الأقصى والأوسط وإلى أن ابن البيطار تلقى هذه الألفاظ سماعا من أهلها .

سرغنت: اسم بربرى للنبات المعروف ببخور البربر.. ويعرف أيضا ببخور (مورشكة)[٢] .

---

(١) المفردات : ١ / ٩٦ وانظر دوزى (رينهات) : تكملة المعاجم العربية، ترجمة الدكتور محمد سليم النعيمى ، وزارة الثقافة العراقية بغداد ١٩٧٨.

(٢) المفردات : ٣ / ٨٠ وانظر : تكملة المعاجم العربية ١ / ٢٤٨ ومعجم أسماء النبات .

جـ- **السريانية** : ويشير إليها أحيانا بالنبطية ، وقد اعتمد فى تقريرها على المصادر القديمة ولا سيما كتاب ابن وحشية المعروف بكتاب (الفلاحة).

زوبرا : هو البقلة اللينة ، وهو اسم سريانى [1] .

د- **اليونانية** : أناغورس anagiris هى الشجرة المعروفة بخروب الخنازير ، وتمرها يعرف بالديار المصرية عند عامتها بحب الكلى .. والكلمة يونانية . ويقول (دوزى) واسمها العلمى anagyris Foetida بطراسالينون : معناه الكرفس الصخرى، لأن (بطرا) باليونانية (صخر) ، (سالينون) (كرفس) ويقول (دوزى) وتأويله صحيح واسمها العلمى petrogselenum[2] .

هـ- **الفارسية** : أشترغاز : تأويله بالفارسية شوك الجمال، وتأويله صحيح . كما فى (برهان قاطع).

خونسياوشان : ومعناه بالفارسيه (دم الأخوين) وتأويله صحيح . كما فى (برهان قاطع)[3] .

المبدأ الثالث:

لهذا المبدأ أهمية بالغة، لأن كثيرا من تلك الأسماء والأعلام لم يعد مستعملا الآن، وقد قدم عنه معلومات غزيرة وصورة قريبة من منطوقها.

آالُسَن: اسم يونانى، أوله ألفان الأولى منهما مهموزة محدودة، والثانية هوائية،

---

(١) المفردات : ٢ / ١٦٢.

(٢) المفردات : ١ / ٥٨ ، وتكملة المعاجم ١ / ١٩٥ ومعجم أسماء النبات ص ١٤ ، المفردات ١ / ١٠٢ والقانون ٢٦٣/١ وتكملة المعاجم ١ /١٩٥ ومعجم أسماء النبات ص ١٤.

(٣) المفردات : ١ / ٣٥ ، ٨٠/٢ ، القانون ١ / ٢٩٤ / وتكملة المعاجم ١ / ١٤١ ، ٤١٠/٤ ومعجم أسماء النبات ص ٣٠، ٧٢ وبرهان قاطع ١ / ١٣٧، ٧٩٦/٢.

ولام مضمومة ثم سين مهملة مفتوحة، بعدها نون، وبعضهم يكتبها بواو ساكنة بعد اللام، وبعضهم يحذفها وهو الدواء المعروف اليوم بحشيشة النجاة وحشيشة السلحفاة[1].

بيد أن ابن البيطار – وبكل أسف– لم يلتزم بهذا المبدأ إلا فى مواضع قليلة .

منهج ابن البيطار :

توفر لابن البيطار مالم يتوفر لغيره ممن سبقه من أسماء الأدوية عربية ومعربة ومن المصادر ومن تلك المادة الغزيرة صنع هذا الكتاب أو المعجم الفريد بمداخله العربية والمعربة:

المداخل العربية : استوعب ابن البيطار ما ذكره اللغويون القدماء عن أسماء النبات كالخليل والأصمعى وابن دريد، أما كتاب النبات للدينورى فقد أفرغ مادته فى حروف الكتاب إفراغا ، وترجع أهمية تلك المداخل إلى أنه كان لا يكتفى غالبا بما ذكره اللغويون بل كان يذكر ما يرادف تلك الأسماء فى اليونانية والفارسية واللاطينية والسريانية بل العربية، انظر المداخل : أثل، إثرار ، أسل، أيدع ، آس صبق، فراء، حماض تراه قد ذكر مرادفاتها المعربة هكذا على التعاقب: أقاقليس، أمبر باريس سجونس، خوانسياوشان ، بامارسيس، إيماروس، ديناروبه، لابابن.

المداخل المعربة : كان للترجمة أو للتأويل دور كبير فى توفير مرادف لأغلب الأسماء الأعجمية التى وردت فى الكتاب، ولم يكتف بذلك بل كان يردفها أحيانا بما يتوفر لديه من أسماء عربية محلية.

وبهذه الطريقة استوفت المفردات الدوائية أسماءها العربية، ولم تبق إلا مداخل قليلة لا مرادف لها مثل : أضينوس، آراقوا، أرفطيون ..الخ .

---

(١) المفردات : ١ / ٣.

تعريب السوابق واللواحق : وتبدو دقة ابن البيطار فى علاج قضيه المصطلح واضحة إذ عالجها علاجا علميا مطردا يراعى ما بين مجموع المصطلحات من علاقات دلالية، ويظهر هذا بجلاء فى ترجمة المصطلحات اليونانية التى تتألف من (مورفيمين) أو ما يعرف بالسوابق واللواحق وهذا مثال لذلك : السابقة poly= Polys

وهى يونانية الأصل انتقلت إلى اللاتينية ، ومنها إلى اللغات الأوربية المعاصرة ، وهى بمعنى : كثير أو متعدد، وقد عربها ابن البيطار هكذا (بولو) وترجمها بكثير، ومن أمثله ذلك : بولوقنيمن: polycnemum تأويلة باليونانية كثير الرءوس.

بولوطريخون polytrchum تأويله باليونانية كثير الشعر ..الخ وهكذا[1] .

اللاحقة oid=eidos.

وهى أيضا يونانية الأصل انتقلت إلى اللاتينية ، ومنها إلى اللغات الأوربية المعاصرة، وهى بمعنى (شكل) أو (شبيه) وقد عربها ابن البيطار هكذا (ويداس) . ومن أمثلة ذلك ذفنويداس dophnoedes وتأويله باليونانية الشبيه بالغار.

مرسنويداس myrsinoeides ومعناه الشبيه بالآس.. وهكذا[2] .

وعلى هذا جرت ترجمة للأشباه

ترجمة المصطلحات التي تبدأ بحرف صامت (ساكن)

كان ابن البيطار حريصا على رسم المصطلح، كما ينطقه أهله على النحو الذى يتهيأ للعربية أن تصوره عليه، ولما كانت العربية لا تبدأ الكلمة بصامت (ساكن) فقد

---

(١) المفردات : ١ / ١٢٤ وانظر : كثير الرءوس ٣ / ٥٢ ، ١ / ١٢٧ وانظر : (برشاوشان) ١ / ٨٦ ، ومعجم أسماء النبات ص ١٤٤ ، ١٤٦ .

(٢) المفردات : ٢ / ١٢٣ ، ٢٣/٤ ومعجم أسماء النبات ص ٦٨، ١٨٩.

جرى على ما جرى عليه المعربون من بداية الكلمة بهمزة كما حدث فى (اسفنج) Spongeو(أصطرك) Storax، ولكنه آثر أحيانا حلا آخر هو أن يبقى الحرف الصامت مع تحريكه كما فى (سقورديون) Scordiumو(قسطس) cistis .

فصل المقال

أولاً: اللغة العربية لغة علمية :

يقول أحد الباحثين فى تراث الإسلام : إن علماء المسلمين أعطوا العلم الأوربى قوة دفع جديدة، والأهم من ذلك أن هذا العلم الغربى قد اكتسب مادة أدت إلى ثرائه بدرجة لا نظير لها بفضل الترجمات العربية عن الإغريق، وكذلك بفضل الانتاج العلمى المستقل للمسلمين أنفهسم .

وكان للعربية التى استوت فى العصر العباسى وأصبحت لغة للعلوم على اختلاف فروعها كل الفضل فى بلوغ هذا النجاح، يقول (برجستراشر) : إن اللغة العربية قدمت منذ البداية الأداة الكافية للتعبير العلمى الدقيق [(١)] .

ويشير الباحثون الغربيون إلى أن النجاح الذى حققته عملية تطويع اللغة العربية كان إلى حد كبير نتيجة لجهد متعمد مقصود لذاته، ويدللون على ذلك بأن الأعمال العربية العلمية تفهم فهما جيدا دون حاجة إلى معرفة عميقة باللغة العربية وقواعدها المستنبطة أساسا من الشعر القديم، ويؤكد هذه الحقيقة أن ترجمة تلك الأعمال إلى العبرية واللاتينية كانت تتم بيسر ودون تغييرات جوهرية .

وكان ينبغى على النحاة واللغويين – وقد اضطلعت العربية بهذا الدور الجليل فى نقل المعارف اللغوية – أن يعنوا بخصائصها وأن يسجلوا مفرداتها فى معاجمهم ، ولكنهم بكل أسف أهملوها إهمالا مزريا، فكان أن انقطعت صلة هذه اللغة بخصائصها

---

(١) شاخت وبزورث : تراث الإسلام ٣ / ٨١.

الأسلوبية ومعجمها الخاص بقواعد النحو والصرف ومعاجم اللغة التى توفر على وضعها النحاة واللغويون . لقد كانوا يعتقدون اعتقادا جازما بأنها لغة مولدة من ناحية ، ومليئة بالألفاظ الأعجمية والأساليب الفاسدة – من ناحية أخرى . ولما أن اهتم بعض المتأخرين من صناع المعاجم كالفيروز آبادى بهذه اللغة وضمنها معجمه خرج عليه من يقول إن هذا الصنيع من سقطاته الفاضحة .

وهكذا قضى على هذه اللغة العلمية أن تظل حبيسة فى كتب العلوم بحيث لا نستطيع أن نعد لغتنا العلمية المعاصرة امتدادا لها مع أننا نستطيع ذلك بالنسبة إلى اللغة الأدبية (١) .

ثانيًا : مذاهب المعربين في وضع المصطلحات العلمية :

من الأمثلة التى قدمناها فى أثناء العرض ومن خلال تعليقتنا عليها تبين لنا أن المعربين قد اتخذوا المذاهب الآتية فى وضع المصطلحات العلمية .

– مقابلة اللفظ الأعجمى بلفظ عربى يؤدى معناه دون تغيير كوضعهم (أثل، لترادف (أقاقليس)، و(إثرار) لترادف (أمبر باريس) ،(أسل) لترادف (سجونس) .

– مقابلة اللفظ الأعجمى بلفظ عربى يؤدى معناه مع تغيير لعلاقة ما كاستعمال : الكيد والابتزار والاستعلاء والحصار والتشويق للدلالة على مواضع النجوم فى السماء.

– ترجمة المصطلح الأعجمى بكلمة أو عبارة عربية بمعناه كترجمة المصطلح اليونانى (بولوغالين) بمكثر اللبن أو ترجمة المصطلح الفارسى (اشترغاز) بشوك الجمال

---

(١) عبد العزيز (د. محمد حسن) : التعريب بين القديم والحديث ، ص ١٤٩، ١٥٠ .

- تعريب المصطلح الأعجمى (أى نقله إلى العربية نقلا صوتيا)[1] .

ويمتدح د. مصطفى الشهابى مذهب هؤلاء المعربين بقوله : من الواضح أن هؤلاء النقلة لم يجمدوا فى أداء مهمتهم ، بل ساروا على مذهب القائلين بضرورة الدوام على الاشتقاق والتعريب لكى تنمو اللغة وتتسع للعلوم الدخيلة ، ولو اتبعوا هم وعلماء العرب من بعدهم رأى هؤلاء المتشددين من علماء اللغة ووقفوا عند مادون بالسماع عن عرب الجاهلية والمخضرمين لفقدت العربية ألوفا من أسماء الأعيان ومن المصطلحات العلمية[2] .

بيد أن د. أحمد عمار يرى أنهم أسرفوا فى التعريب حتى كادوا يهملون ما هو أحفظ منه للغة وأدل منه على محاسنها وهو الاشتقاق[3] .

دل على هذا الرأى الملاحظات الآتية:

- أن هذا الإسراف كان ملحوظا حقا فى الدور الأول من الترجمة ، وقد رأينا أن مترجمى كتاب (الحشائش) لديسقوريدس كانا يفسران ما يعلمانه من الأسماء

---

(١) انظر أمثلة متنوعة لهذه المذاهب على النحو الاتى :
المفردات التى أدخلها العرب فى المادة الطبية: د. محمد كامل حسين « الموجز فى تاريخ الطب عند العرب المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ص ٣٥١-٣٥٣ وفى : جمعهم بين الكلمات المعربة والعربية على وزان اسم الآلة : المرجع السابق ص ٣٥٨ - ٣٦١ وفى استعمالهم صيغة فعول لما يتعاطى بالفم من الأدوية مثل سعوط وربوب ونطول د. محمد حسن عبد العزيز : الوضع اللغوى فى الفصحى المعاصرة دار الفكر العربى - القاهرة.وانظر أيضا فهرس المصطلحات الخاصة بكتاب حنين ابن إسحق «المسائل» ص ٤٥٣ - ٤٧٣ والفهرس الخاص الذى وضعه جورجى صبحى لكتاب ثابت بن قرة «الذخيرة» : ٤٣- .

(٢) الشابى (د. مصطفى) :المصطلحات العلمية ص ٢٨.

(٣) عمادر (د. أحمد) : المصطلحات الطبية. مجلة المجمع ٨ / ٤٢٠.

الأعجمية بالعربية، ومالم يعلماه كانا يتركانه على اسمه باليونانية اتكالا منهما على أن يبعث الله بعدهما من يفسره بالعربية، وقد كان ما انتظرا.

وتكفلت المراجعات المتعددة التى تعاورته بكشف قناع العجمة عن أغلب مصطلحاته، وهكذا كان الشأن فى كثير مما ترجم فى الدور الأول.

– كان من مألوف المترجمين فى العهد العباسى منذ حنين بن اسحق أن يقرنوا الأسماء الأعجمية المعربة بمرادفها بالعربية مؤمنين بأن العلماء سوف يختاورن ما هو أنسب .

– أن استعمال المصطلح الأعجمى المعرب أنسب من حيث احتفاظه بمدلوله الخاص وشخصيته العلمية بعيدا عن ملابسات اللغة العامة . وهذا يذكرنا بما فعل العلماء المحدثون بالاشتقاق من اللغات الميتة والاستمداد منها .

ولكننا مع ذلك نشارك د. عمار فى أمر آخر، وهو أنه يرى أن القدماء كانوا راشدين حين أقبلوا على نقل العلوم مندفعين غير متئدين ، فما أضر بهم ولا بلغتهم هذا الاندفاع، بل إنهم لو كانوا قد حذورا أو تمهلوا لما خلد لهم فى التاريخ ذكر ولا بقى لهم فى العلم أثر .

وإذا كان من الضرورى أن نستفيد من دروس الماضى فمن حقنا أن نعجب أن يكون هذا هو مذهب قدمائنا إلى التجديد بينما نقف نحن حيارى مترددين بين المحافظة والتجديد، فيلاحقوا هم عصرهم بالبطىء واثبين ، ونخلد نحن فى عصرنا الوثاب إلى الهوينى.

ثالثًا : مذاهب المعربين في رسم الألفاظ الأعجمية :

من الجراءة المحمودة أن أقول إن تعريب العلماء للألفاظ الأعجمية كان خاضعا إلى حد مناسب لقواعد مطردة فى مقابلة الصوت بالصوت أو مقابلته بما يقاربه فى العربية

صامتا أو صائتا، ولا أستطيع أن أذكر هنا تلك القواعد وأمثل لها إذ لا يتسع المجال لذلك، وهى تؤدى إلى الإملال حتما ، وأحيل الراغبين فى معرفتها إلى كتابى (التعريب بين القديم والحديث) بيد أن هذا لا يعفينى من كلمة قصيرة عن اضطرابهم فى رسم بعض الكلمات ، ويرجع هذا الاضطراب إلى أسباب عديدة من أهمها أنهم ما كانوا فى أغلب الأحوال ينقلون عن اليونانية مباشرة، وأن بعض المترجمين لم يكن لديه منهج محدد فى الرسم متفق عليه ، وأن الناسخين لم يراعوا الدقة المطلوبة فحرفوا كثيرا من تلك الأسماء، كما أن استخدام النقط أو الشكل لم يكن ملتزما دائما . ويكفى فى الاستشهاد على ذلك أن المعربين القدماء ومنهم ابن سينا وابن البيطار قد عربوا

taraxcumوهو نبات اليعضيض بما ينيف على الثلاثين تعريبا فقالوا : طرخشقون، طرشقوق، تلخشقوق، طركسينا..الخ[1] .

رابعا مذاهب المعربين في تعريب الأسماء الأعجمية :

أ- إخضاع الأسماء الأعجمية للأوزان العربية :

تبين للمعربين أن إخضاع الأسماء الأعجمية للأوزان العربية يتطلب إحداث تغييرات فى بنيتها تبعدها عن أصلها ، ولما لم تكن لهم حاجة كبيرة إلى الاشتقاق منها فقد آثروا الاحتفاظ بصورتها المنقولة على النحو الذى يمكن أن تصوره الحروف العربية ، بيد أنهم مع ذلك راعوا أمرين مراعاة تامة :

أحدهما: ألا تبدأ الكلمة بساكن . **والثانى :** ألا يتوالى فيها ساكنان .

وقد تسامح المعربون فى الحد المسموح به لطول الكلمة فى العربية ، إذ من المعروف أن الاسم فيها لا يتجاوز بالزيادة سبعة أحرف. ومن أمثلة ذلك : هيوفسطيداس ، أسطوخوذس ، طريقوليون .. الخ بل إن بعضها كان نقلا صوتيا لتركيب أعجمى انظر

---

(١) عيسى (د. أحمد) : التذيب فى أصول التعريب ص ١٤٤ .

مثلا (بوسن دريندى) و(بيش موش بيشا) فى مفردات ابن البيطار.

ب- افتراض أصول للألفاظ الأعجمية :

إن افتراض أصول للألفاظ الأعجمية مع ما فيه من إحجاف له ما يسوغه عند علماء الصرف وصناع المعاجم، فالكلمة الأعجمية إما أن يحتفظ بصورتها اللفظية فى لغتها، وفى هذه الحالة لن تخضع لعملية الاشتقاق والتصريف التى تخضع لها الكلمة العربية، وإما أن يتصرف فيها بتغيير فى لفظها يجعلها فى صورة مماثلة لصيغة عربية يمكن أن يشتق منها ويتصرف فيها.

والغالب أن المعربين أخضعوا ما أرادوا الاشتقاق منه لصيغه (فَعّل) أو (فعلل) فقالوا دوّن من (ديوان) ثم قالوا : مدون وتدوين ..الخ . و(زنجر) من (زنجار) ثم قالوا : زنجر وتزنجر ومزنجر وزنجرة الخ .

ومن الأمثلة المجموعة قولهم : فلسف ، وهندس وهندم ، وبلور وزيبق ، وملعم ، وبوسر كما نقل عنهم أنهم قالوا : مقرفل من (قرنفل) ومينس من (يانسون) ..الخ

جـ- ترتيب المداخل المعربة :

اضطرب علماء الصرف وصناع المعاجم عند معالجتهم للكلمات الأعجمية فقد نسبوا بعضها إلى جذور عربية فقالوا إن (أرجوان) من (أرج) أو (رجو) أو افترضوا جذورا وهمية من لفظها فوضعوا (باذنجان) فى(بذنج) ..الخ وفى ذلك كما يقول الشدياق : إحجاف بالكلمة الأعجمية ، لأن حروفها كلها أصلية ، ولأن اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى، وإنما يشتق فى اللغة الواحدة بعضها من بعض كما يقول الزجاج.

من أجل ذلك نتبين كيف كان ابن سينا وابن البيطار موفقين فى علاج الألفاظ الأعجمية، إذ عدوا حروفها جميعا أصولاً، ولم يلحقوها بجذور عربية أو يفترضوا لها

أصلا من لفظها ، كما أنهم نجحوا إلى حد ما فى ترتيبها فى أبواب وفصول بحيث يتيسر على القارئ أن يرجع إلى ما يريد من غير مشقة ، بل إنهم عالجوا المداخل العربية كالأعجمية فاعتد ابن البيطار بصورتها الملفوظة دون أن يردها إلى جذرها ، ومع الاعتداد بألف المد دون ردها إلى أصلها الواو أو الياء.

د. ضوابط فى تعريب بعض الألفاظ:

– إذ بدأت الكلمة الأعجمية بحرف صامت (ساكن) فإنه يزاد فى أوله همزة قطع كما فى إسفنج فهى من sponge ، وقد يحرك بصائت (حركة) كما فى سقورديون فهى من scordium.

–كان المعربون يحذفون بعض حروف الكلمة تخفيفاً فقالوا فى ousyposزوفا.

– الكلمات اليونانية التى تنتهى بـ um ترسم العربية (ون) لأنها مقلوبة عنon وهو النهاية العادية للكلمات اليونانية التى ليست بمذكر ولا مؤنث فـ lyciumيرسمها ابن البيطار (الوقيون).

وبعد فهذا هو تراثنا العلمى أمانة فى أعناقنا ، وهذه آراء علمائنا السابقين من قضية التعريب فما موقفنا نحن ؟

إن قضية التراث العلمى العربى من الألفاظ والمصطلحات التى استعملها العلماء أو من الأحكام والضوابط التى استخرجها النحاة واللغويون قد فرضت نفسها على الباحثين المحدثين فرضا ، لأن الأمة العربية شاءت أن تكون الفصحى لغتها القومية التى تعبر بها عن ثقافتها وفكرها المعاصر ، وشاءت أن تكون حياتها فى الحاضر ممتدة إلى جذورها فى الماضى العريق، لقد اجتمعت كلمة المفكرين والعلماء واللغويين على ضرورة الاستمداد من هذا التراث، وهم – مع اختلافهم فى كيفية الاستمداد – يوجبون البدء بالبحث فى هذا التراث ويؤثرون العربى القديم على ما يرادفه من العربى المولد أو من المعرب ، وهم أيضا يرتضون التوليد والتعريب متى دعت الحاجة إليهما ، وهم يدعمون دعوتهم إلى التعريب أو التوليد بما قاله القدماء فيها .

بيد أن تقديرنا للتراث العلمي بوضعه في هذا المحل لا يجب أن ينسينا أن للعلم مقتضياته التي ينبغي علينا مراعاتها من حيث الإسراع بإيجاد المصطلح، وتحرى الدقة في اختياره من القديم أو بالتوليد أو بالعريب، ليكون وافيا بما يؤديه مرادفه الأجنبي، إن التقدم العلمي الذي شمل العلوم البحتة بكل فروعها وتطبيقاتها والذي حقق إنجازات باهرة ليكشف لنا عما تعانيه الأمة العربية من تخلف علمي وتبعية، ويوجب علينا أن نسرع إسراعا للأخذ بأسبابه واللحاق بركبه والتخلص من كل ما يعوق قفزاتنا لإدراكه، وما ينبغي – على أيه حال – أن تكون اللغة سببا في تخلفنا أو في تعويق حركتنا.

إن الاستمداد من هذا التراث العلمي محكوم بمجموعة من الاعتبارات هي خلاصة ما انتهى إليه جمهرة من علمائنا المعاصرين:

١– أن ما نصنعه من المصطلحات في بعض العلوم أقل مما يستحدث فيها.

٢– أن ما كان منها معروفا عند القدماء لا يفيدنا كثيرا لقلته ، ولأن أكثر المصطلحات القديمة مفردة لا تتبع نظاما خاصا، ولأن المناهج الحديثة، ومذاهب التفكير العلمي تجعل التطابق بين مدلولات المصطلحات القديمة والحديث أمرا بعيداً.

٣– أن مشكلة المصطلحات ليست مجرد بحث عن ألفاظ ، لأن طبيعة المصطلحات تجعلها صورة حية لتطور العلوم، وهي تدل على مافي تاريخ العلم من صواب أو خطأ، وهي جزء لايتجزأ من أساليب التفكير العلمية .

إن اقتناعنا بمراعاة تلك الاعتبارات يضعنا – نحن اللغويين – أمام مسؤلياتنا بوضوح. إن حركة تعريب الفكر والعلم والتعليم نجاحها مرهون من جهتنا بما نبذله من عمل جاد في تطويع العربية بتوسيع أقيستها وضوابطها ، والكشف عن ذخائرها من الألفاظ والصيغ والأساليب لتواكب الحركة العلمية بغير تمهل ، وبما نبديه من جراءة محمودة في تحطيم الحواجز اللغوية التي تعوق تلك الحركة .

هذا هو التحدى ، فهل نحن مستعدون له ؟



الأطر الفكرية فى شعر شوقيى

د. أبو القاسم أحمد رشوان*

أولاً : في شعره الغنائي :

١- عاش شوقى فى عصر كانت الأحداث فيه شديدة الوقع، تضغط على فكره ووجدانه ، كما أن ظروف نشأته الخاصة أحدثت شرخا كبيرا فى توجهاته الحائرة بين إرضاء أولياء نعمته، وتحقيق طموح شعبه، تلك الازدواجية التى كان عليه أن يحدث بينها نوعا من التقارب، يدنو منه حينا ، ويبتعد عنه حينا آخر، وعلى الرغم من كل هذا فقد استطاع أن يخط لشعره ثلاثة أطر كبرى يدور فيها ويغترف منها ، وتتمثل هذه المناهل فى : مصر والعروبة والخلافة الإسلامية بشكل عام .

* مدرس بقسم الدراسات الأدبية بكلية الدراسات العربية والإسلامية بالفيوم .
والمعار حاليا إلى الجامعة الإسلامية العالمية باسلام آباد - باكستسان .

١ – شغلت الوطنية القسط الأكبر من ديوانه ، وكانت المحور الأول الذى أدار حوله أشعاره، فلا تكاد تخلو قصيدة من إشارة إلى مكرمة ، أو تنويه بفضيلة، أو تفاخر بأثر ، أو تغن بمجد ، وهذه الغلبة المطلقة تجعل محاولة التتبع والرصد ضربا من العبث، كما أن هذا الجانب نال حظا وافرا من عناية الدارسين ؛ لأن مصر فى المعين الذى اغترف منه وصب فيه. لذا سوف يكتفى هذا البحث بالإشارات الدالة إلى بعض استدعاءات شوقى للنموذج المصرى الذى اتخذه مثلا أعلى يقيس عليه ما لدى الآخرين من حضارة وعمران ، أو علم وخلق ، أو رجال وفعال.

١ – ٢ فى مجال الموازنة بين حضارة مصر وغيرها تراه يشيد بخلودها وقداستها، ويقابها بقاء الزمن، على حين عفت حضارات أحدث عهدا، لأن الأمة المصرية :

أمـة للخلـــد ما تبنـــى، إذا ما بنـى النـاس جميـعـا للعـفـاء[1]

وما شهدته من خير وأعياد فى المواسم المختلفة لم تنله أمة أخرى فى جنوب شبه الجزيرة أو فى شمالها ، فى فارس أو بغداد أو دمشق ، ومهما أجال المرء النظر فلن يجد غير كتاب حضارة وادى النيل آبدة مشرقة تقبس منها حضارات العالم[2] ، تتمثلها فيما تبنى ، فالقصور شيدت «على مثال الهرم» الخالد الذى نهضت به يد الدهر، وباريس كأنها طيبة، وجسور اليونان مسالك فرعونية، وهكذا يمضى شوقى فى الموازنة بين حضارة مصر تاريخا وآثارا، حكمة وعلما، نظما وحكما سلوكا وخلقا، دينا وقيما – وغيرها من الحضارات التى لم تزد عن كونها محاولة لمحاكاة المثل الأعلى[3] حتى رسالة التوحيد نهض بنورها كهان وادى النيل والعرفاء[4] ، لأن ما خلفه الأجداد من آثار ناطق بمجدهم وإن سكت الأحفاد .

أبوة لو سكتنـا عن مفاخـرهـم تواضعـا نطقـت صخرا وصـوانـا

---

(١) ديوانه : ٤٤/١ النهضة المصرية .

(٢) انظر السابق : ٤٥٥/١.

(٣) انظر ديوانه : ٤٧/١، ٥٠، ١٤٣، ٢٣٠، ٥٦٦.

(٤) انظر السابق : ١ / ٦٠٢.

٢- رأينا فيما تقدم كيف كانت الحضارة المصرية أنموذجا أعلى اغترف منه شوقى لا يدانيه لديه إلا الحضارة العربية فى أزهى عصورها ، يفاخر بها الدنيا، ويباهى الأمم كلما تاهت بجديد لها فى بناء الممالك وامتلاك الحياة ، يستل من كنانته العربية ما يخفف به من غلواء القوم ، وكانت مملكه سبأ وما بلغته من تقدم وازدهار فى مجالات الزراعة والتجارة والصناعة والهندسة ، والنظم السياسية والمالية والعسكرية والدينية، وما عُرف عن قصورها الشامخة، ومعابدها الضخمة وحدائقها الشاسعة..[1] كانت أنموذجا عربيا يلوح به فى وجه أوربا من وقت لآخر، فهو يشيد بفرنسا وما حققته فى مجال الطيران وتملك الفضاء، وكأنها «بلقيس فى أوفى الإماء»[2] كما أن أوربا كلها أرضا وسماء، ملكا وتملكا لم تعد كونها شبها من مملكة سبأ فى نضرة أرضها، ومواكب ملكها، وعبيد دولتها[3] .

وشبهتها بلقيس فوق سريرها في نضرة ومواكب وجواري

٢-١ : أما العرب المسلمون فإنهم أمة مصطفاة، انتخب الله لهم من البيان أفصحه، ومن الخلق أحسنه[4]

الله جل ثناؤه بلسانهم خلق البيان وعلم الأمثالا

وتخير الأخلاق أحسنها لهم ومكارم الأخلاق منه تعالى

وقد تجلت هذه المكارم الخلقية فى ممارساتهم الحياتية التى مُلئت بالمُثل والقيم ، ونماذج العدل والتقوى ، والورع والزهد ، والشجاعة وحسن القيادة، والحذق فى السياسة، والصلابة فى الحق، والحلم والعلم ، والوفاء والسخاء[5] وأقاموا دولتهم فى هذا

(١) انظر : سورة سبأ ، الآية ١٥ ، والنمل ٣، وصفة جزيرة العرب : ص : ١٧ ، ١٢٠، ١٥٢.

(٢) ديوانه : ١ / ٤١. (٣) الشوقيات : ٢ / ٣٤- دار المعارف .

(٤) ديوانه : ١ /٤٩٤.

(٥) انظر السابق : ١ / ٣٠٦، ٣٩٢، ٤٩٣، ٦٣٢، ٥٥/٢.

الإطار القيمى ، فكانت «كالشمس عرشا، والنجوم رجالا»[1] ، وظلت هذه النجوم تضيء الدنيا بنماذجها البشرية التى تقدمت بها للعالم، مهتديا ومقتديا ، فلم يكن فى الرجال مثلهم[2] .

من فـى البـرية كالفـاروق معـدلة ؟ | وكـابن عبـد الـعزيز الخاشع الحشـم
وكالإمـام إذا مـا فـض مـزدحـما | بمـدمع فـى مـآقى القـوم مزدحـم
أو كـابن عفـان والقـرآن فـى يده | يحنـو عليـه كمـا تحنـو علـى الفطم

وملأ شوقى، فى أماكن كثيرة من ديوانه، أشعاره تغنيا برجالات العرب عبد العصور، وفى مختلف العلوم والفنون ؛ الخلفاء والوزراء والقواد، الشعراء والكتاب والخطباء، الأئمة والعلماء والفلاسفة، أوفياء العرب وكرمائهم وشجعانهم، لا يكاد يدع واحدا منهم ، حتى النساء ؛ الشهيرات منهن والمغمورات، وذلك لما عُرف عن بعضهن من العلم والفضل والعفة والوفاء وتربية الأبناء ، والإسهام فى تنمية الذوق العام بأغانيهن أو أشعارهن[3] .

وحـضـارة الإسـلام | تنطـق عن مكـان المسلمات
بـغـداد دار العـالمـات | ومـنـزل المتـأدبـات
ودمشـق تحـت أميـة | أم الجـوارى النـابغـات
وريـاض أنـدلـس نميـن | الهـاتـفـات الشـاعـرات

٢-٢ : وكانت نماذجه فى شعره الغنائى – فرعونية الحسب ، أو عربية النسب – مقتبسة من أزهى العصور، وأكثرها إشراقا ، بخلاف نماذجه فى مآسيه التى تخيرها من أشد فترات تاريخنا انحسارا. والنموذجان ؛ العربى والمصرى، يتنافسان فى شعره، لكن

(١) دوان : ٤٩٤/١.	(٢) السابق : ١ / ٦٣٢.	(٣) ديوانه : ٢ / ٢٥.

حين يتصل الأمر بالإسلام ومشاهير رجاله يشيح شوقى لكل حضارات الدنيا ورجالها ، فى روما وأثينا ، ومصر وفارس ، فهو يستثنى ماخلفه أوائل المسلمين وحواضرهم من كل قياس (1) .

دع عنك روما وآثينا وما حوتا	كل اليواقيت فى بغداد والتوم
وخل كسرى وإيوانا يدل به	هوى على أثر النيران والأيم
واترك رعمسيس ، إن الملك مظهره	فى نهضة العدل لافى نهضة الهرم
دار الشرائع روما كلما ذكرت	دار السلام لها ألقت يد السلم
ما ضارعتها بيانا عند ملتأم	ولا حكتها قضاء عند مختصم
ولا احتوت فى طراز من قياصرها	على رشيد ومأمون ومعتصم

وشوقى دائما يرفع علم النموذج العربى المصرى كاشفا عن عظمة مصر وقدسية أرضها، وحرمة سمائها، ففى سنة ١٩١٤ استقبلت مصر طيارين تركيين، احتفت البلاد بهما احتفاء كبيرا، وسعدت سعادة غامرة ، لكنها نشوة مبطنة بجلال العرب ومجد المصريين ، وتلقاهما شوقى فيمن تلقى آمرا بتحية النيل والهرم وتعظيم سيناء والحرم، وخفض الجناح للأرض التى حملت موسى رضيعا، وعيسى فطيما، وعلمت فنون الحرب، وحكم الدهر ، وشرفت بملوك كانت مطاياهم رقاب ملوك الأمم ، خشعت لسمائهم الريح، واحتشم الزمن ، كما أمرهم بالوقوف على آثار الحضارة الخالدة التى فاقت الجبال ثباتا والقمم شموخا. لقد شرفت مركتبكم هذه باجتيازها الأرض المقدسة، والسماء المطهرة، وقبيل آثار خف النبى العربى، كما أنها مسحت بالمصلى والمغار المعلى فاكتست شرفا وعظما(2) .

---

(1) السابق : ٦٣١/١.　　(2) ديوانه : ١ /٥٢١-٥٢٢.

يا صاحبى أدرميد حسبها شرفا	أن الرياح إليها ألقت اللجما
وأنها جاوزت فى القدس منطقة	جرى البساط فلم يجتز لها حرما
مشت على أفق مرالبراق به	فقبلت أثراً للخف مرتسما
ومسحت بالمصلى ، فاكتست شرفا	وبالمغار المعلى ، فاكتست عظما
جشمتماها من الأهوال أربعة	الرعد والبرق والإعصار والظلما
حتى حوتها سماء النيل فانحدرت	كالنسر أعيى ، فوافى الوكر، فاعتصما

لقد اجتازت هذه الطائرة سماوات الشرق؛ مهد الديانات، فلما احتوتها سماء النيل خرت ساجدة، وكأنها تقبل الترب إعظاما وإجلالا. وكانت المركبة من صنع أوربى، والطائرات آنذاك رمز الحضارة الغربية الحديثة، لذا قابلها شوقى برموز الحضارة الشرقية (الهرم، الحرم، القدس، المصلى، المغار ، البساط، البراق، محمد، داوود، سليمان، موسى، عيسى).، ليقول : إنها حضارة مرتبطة بالسماء خالدة خلودها ، على حين لم تتجاوز حضارتكم، فى أقصى ما قدر لها من كمال تقبيل آثار خف النبى العربى، وتراب النيل المصرى.

ويستمر النموذج الإسلامى ماثلا أمام عينى الشاعر، لايساويه آخر غير عربى، فالخليفة التركى كأنه «الفاروق فى كرسيه» أو « على » فى هيبته . وغضبته كغضبة المنصور ، وعزه كأنما هارون وابناه عليه قيام «وعروشهم »كأنها عرش «الرشيد» وقوادهم كخالد أو على[1] .

أما حين يتوجه الخطاب إلى خديوى مصر ومعاصريه فإن الأمر يأخذ مسارا آخر، وتصبح مواكب الخديوى «لم يبلغها رمسيس، ولا خطرت فى بال هارون» والمفارقة بين

(١) انظر السابق : ١ / ٣٤٥، ٣٥١، ٣٥٧.، ٤٠٦، ٥١٢، ٥١٣، ٥٥١/٢.

«لم يبلغها» وقوله: «ولاخطرت» واضحة. وأدباء مصر تذرى رسائلهم بسجع البديع، وتنسى رسائل عبد الحميد[1] .

٣- رأينا فيما سبق أن الإطار الإسلامى أحد الاطر التى امتلأ بها شعر شوقى، وكانت تركياته ضمن هذا الإطار الذى تغنى فيه بكل ما لدى القوم من حياة وأحياء، أناسى وطيورا وحيوانا وطبيعة، حتى كلاب سككهم سَخرها لما يريد، ولم يترك شيئا يتصل بهم إلا سجله ، مغنيا حينا ، وباكيا حينا ، مادحا مرة، وقادحا أخرى.

٣-١: لم يكن شوقى يناصر الأتراك لأنهم أتراك ، بل كان يؤازرهم باعتبارهم رمزا لوحدة المسلمين وخلافتهم ، لذا اتخذمنهم مواقف متباينة تباين مواقفهم من الخلافة. فحين يحققون شيئا من النصر، ورد غارات المغيرين يهبّ مهللا ناسيا كل شىء متجاوزا مثله، وما حققته الحضارات الإنسانية فى الشرق أو الغرب، لأن إنجازاتهم لا مثيل لها .

فمثل بناء الترك لم يبين مشرق   ومثل باء الترك لم يبين مغرب[2]

ويشدو بأمجادهم وانتصاراتهم، ومعاركهم التى تركت الجبال شيبا من هول ما شهدت ، وصدق دعوتهم، وعظيم أمنهم ، وشدة هيبتهم، ناعتا آل عثمان بالنجوم مرة، والأقمار أخرى، والشموس ثالثة ، فهم مستقبل الإسلام والمسلمين .

أنتم غد الملك والإسلام لا برحا   منكم بخير غد فى المجد مبتسم[3]

ويطيل الوقوف عند نجمهم الأسعد الذى يفيض خيرا، ويحيى موات الأرض ، وملكهم أعظم ، ومجدهم الأخلد ، وسيفهم الأصدق الذى لا يخلف وعدا، يعلى الحق، وينصر الدين ، ويحمل خطابهم إلى الدنيا بأفصح بيان ، وأثبت جنان ، مخاطبا قلوب الناس ، كما يحاور أجسادهم[4] .

---

(١) انظر ديوانه: ٢ / ٤٠٩، ٤٣٩، ٤٨١.   (٢) ديوانه : ١ /٢٨٤.
(٣) السابق : ١ /٣٩٨.   (٤) ديوانه : ٣٧٨

٣-٢ : ويستفتح بحمد الخليفة، كما يبتدى بحمد الله، ويقسم بالبيت العثمانى، كما يقسم بالله ورسله:

بحمـد اللـــه رب العـالميـن وحمدك يـا أميـر المـؤمنيـنـا[١]

ولا والـلـه والرسـل الكــرام وبيتك خيـر بيت فى الأنـام [٢]

وتلك مبالغة تجاوز بها ما ألفناه من أنه لا يفضل على البيت المصرى، أو العربى بيتا آخر، فكثيرا ما ينسى شوقى توجهه العام ، وبخاصة حين يكون الرمز مستهدفا كمحاولة اغتيال عبد الحميد الذى يرى الشاعر أن فى نجاته نجاة للدين ، وبقاء للكتاب والسنة، لذا فهو محفوظ مثلهم ، لا يلحقه أذى ، قد أخذ على الأقدار عهدا وموثقا، وكأنما عصم نفسه من الناس.

أخذت على الأقدار عهد وموثقا فـلـست الـذى ترقى إليـه أذاة[٣]

لقد تداعت الموجودات لما أصاب السلطان، وزلزلت الأرض وما عليها ، فسعت إليه المقدسات شاكرة، والصلوات مهنئة ، والأرض خاشعة تبسط راح التوبة، وتمد يد المغفرة، كما أن جراح المصابين نطقت مادحة، وأجساد القتلى نهضت داعية « فما مات قوم فى سبيلك ماتوا» لأنك بنيت مجدا لم يشيده أحد، وقلت قولا لم يقله غيرك، وفعلت فعلا حارت فيه أفهام البشر، فساءل بعضهم بعضا[٤] .

يسأل عندها الناس هل فى الناس ذو المقـــــة التى لا تنام

أم من الناس بعـــد من قـــوله وحى كـــريم وفـــعله إلهـــام

صـــدق الخلق أنت هذا وهذا ياعظيـمـــا مـــا جـــازه إعظام

---

(١) ديوانه : ٤٠٢/١. (٢) السابق : ١ / ٤٠٣.

(٣) ديوانه : ٤٣٢/١. (٤)ديوانه: ٥٣٦/١.

٣-٣ لم يكن شوقى متخذا من الأتراك وعاء فكريا يغترف منه باعتبارهم أتراكا يمت إليهم بسبب من أسباب القربى، بل كانوا يمثلون لديه رمزا من أهم رموز الإسلام، فلما ضعفت خلافتهم ، وهان أمرها ، وافتقد المسلمون الرجاء فى القائمين عليها ، ازور شوقى عنهم، يقبل حين يبدو أمل باعتبارهم مشروعا إسلاميا كبيرا ينتظم الأمة، ويدبر حين يبتعد القوم عن إطار هذا المشروع ومحتواه القيمى ، وممارساته الحياتية فى الشورى والعدل، وتأمين الناس فى حياتهم ومعاشهم، فإذا فرط الترك فى شىء من ذلك تقطعت الأواصر بينهم وبينه، وانبرى يكشف سوء الحال ، وزيف الادعاء ، وضعف الهمم ، وفساد الذمم . من مثله قوله: [١] .

وكلابها فى مأمن، فاعجب لها　　　أمن الكلاب بها ، وخاف الناس

لقد اهترأت خلافة الترك، ولم تعد قادرة على توفير أبسط مقومات الحياة لرعاياها وصارت لعبة فى أيدى الموالى الذين عاثوا فى الناس فسادا، وانتزعوا أقواتهم من أفواههم فضج المسلمون فى كل مكان والخليفة «آلة صماء» ارتضى الديانا، وآثر السلامة، فلم يعدله هم غير الحرص على كرسيه، وما يجود به ولاة الأقاليم [٢] :

حكمت دولة الجراكس عنهم　　　وهى فى الدهر دولة عسراء

واستبدت بالأمر منهم ، فباشا　　　الترك فى مصر آلة صماء

يأخذ المال من مواعيد ماكا　　　نوا لها منجزين فهى هباء

فيدارى ليعصم الغد منهم　　　والمداراة حكمة ودهاء

وعلى الرغم من كل هذا فإن الخلافة ظلت فى وجدانه رمزا كبيرا يجب الحرص

---

(١) السابق : ١ / ١١٢.

(٢) ديوانه : ١ / ١٨٨.

عليه والاستمساك به، لا ينبغى التفريط فيه ، فهو لم يكن راغبا فى انفراط عقدها، وانفضاض مصر أو غيرها عن منظومتها ، لذلك حين ألغيت ، وفرقت الأيام دعاتها كان شوقى من أشد الناس حزنا على خلافته التى ضجت لسقوطها المنابر والمآذن والصلوات، وخرجت نائحة نادبة فى كل بلاد المسلمين ، تسب الجمعية الوطنية ورجالها ، تؤلب عليهم الإسلام والمسلمين ، كما خرجت إبان الردة تلعن «مسيلمة» و«سجاح»[1]

ضجت عليك مـآذن ، ومنـابر   وبكت عليك ممالك ، ونواح

بكت الصلاة، وتلك فتنة عابث   بالشرع، عربيد القضاء وقاح

فهو معتنق الخلافة ، ملتزم قضاياها، ومن حقه أن يعتقد ما يشاء ، وفى إطار التزامه هذا ظل ينافح عنها، ويدافع عما يعتقد، مهاجما كل من تخلوا عنها وانضموا إلى أعدائها، أو دعو لأنفسهم بها، تركا كانوا، أو عربا[2] .

٣-٤ : كان شوقى - كما مر - مستمسكا بالخلافة، يراها العقد الكبير الذى ينتظم حياة العرب والمسلمين ، فى فترة غلبت فيها الانتماءات ، فذهب كل فريق يبحث عن هوية، وكانت التوجهات المطروحة آنذاك الوطنية أوالعروبة، أو الخلافة التركية، وكان شوقى ، مع آخرين ، يناصر هذا التوجه الأخير،كما كان يرى أن هذه الأطر الثلاثة لا تعارض بينها ، فهو مصرى عربى مسلم، وبهذا الترتيب رتب أولوياته، فهو مع الأتراك شريطة ألا تضار وطنيته ، ولا تنزوى عروبته، فإذا أضيرت مصر شحذ همته، واستل عزيمته، وتوجه إلى الترك مستجديا حينا ، ومؤنبا حينا ، ومهددا حينا آخر، سالكا كل سبيل يحقق شيئا لبلاده[3] :

---

(١) انظر السابق : ١ / ٣٢٨، ٣٢٩ .

(٢) ديوانه : ١ / ٣٣١ .

(٣) السابق : ٥٣٩/١-٥٤٠.

وإلى السيد الخليفة نشكوا | جور دهر أحراره ظلام
وعدوها لنا وعودا كبارا | هل رأيت القرى علاها الجهام
فارفع الصوت إنها هى مصر | وارفع الصوت إنها الأهرام
من يرد حقه فللحق أنصار | كثير وفى الزمان كرام
لا تروقن نومه الحق للباغى ، | فللحق هبة وانتقام

فهو يطلب بشدة، ويلح فى الطلب، ويتشفع ليستدر عطف السيد، وهو لا يبغى بالسيادة هنا تعظيما أو تشريفا، إنما يرمى إلى أن العلاقة بينه وبين رعاياه المسلمين أصبحت علاقة السيد بعبيدة، والكريم لا يظلم عبدانه، كما أن المسلم لا يكون كذلك ، فقد قنن الإسلام هذه العلاقة منذ أن افتك أبو بكر بلالا من ظلم أمية. كما أن الموسيقا الهادئة التى صاحبت الشطرالأول، والعاطفة الميتة توحى بما فى هذا التعبير من سخرية فى عرف المصريين حين ينعت الظالم بالسيد . ولا أظن كذلك أن شوقى طلب من هذا السيد أن يرفع صوته مطالبا بحقوق المصريين فهى فى قبضته ، فلمن يرفع صوته ؟ وربما قصد «فارفع السوط» ثم احتاط لنفسه، وهو ما يتفق مع السيادة والحرية والعبودية.

وشوقى لا يستجدى عطفا بل ينتزع حقا، وما هو بالهين فى طلبه ، فسيف مصر لا يقل عن سيف الترك، ونصرهم لها «مثلما ينصر الحسام الحسام» وهى على الرغم ممالحقها من جور بين ، ووعدكاذب ، وتقييد حريتها ، وسلب استقلالها فإنها متمسكة بالخلافة، لكنها لا تستطيع أن تصبر أكثر مما صبرت، فقد ملت الأجساد وعافت الأرواح الظلم وهضم الحقوق. ولصاحب الحق أنصار كرام، كما أن له «هبة وانتقام»لقد بدأ الشعر راجيا، ثم متهما الخلافة بأنها لم تكن سيدا كريما فى معاملة رعاياها، والظلم لا يليق بالأحرار الذى تناسوا«أنها مصر» و«أنها الأهرام» وانتهى مهددا باستصراخ النصير ، متواعدا » بهبة وانتقام».

ثانيا : فى شعره المسرحى

ألف شوقى عددا من المسرحيات التى اتخذ مادتها الأولية من التاريخ العام لأمته، وانتخب من هذه المادة ما يساعده على إبراز قضاياه، ومن أهمها تحرير الأرض فى كل من مسرحيتيه كيلوباترا وقمبيز، وهى قضية تحدثنا عنها فى بحث آخر[١] وطبيعة الصرع فى هاتين المسرحيتين واضحة، كما أن العلاقات بين الشخصيات بينه، وكذلك التوجه الوطنى ، إن اختلفت وجهات النظر فى توجيه المسار، لذا لا نعيد الحديث هنا عن المنطلق الفكرى الذى انطلق منه شوقى فى مسرحياته المصرية ، لوضوحه من ناحية ، ولأننا عالجناه من ناحية أخرى ،وسوف يقتصر الحديث عن قضايا أشد تعقيدا، وأكثر تشابكا ، لتباين الشخصات فيها تباينا حادا، ولشدة خصوصية الأفكاد التى تضمنتها بعض مسرحياته.

وإذا كانت قضية التحرير هى التى شغلت شوقى فى كليوباترا وقمبيز، فإن قضايا أكثر حساسية أضيفت إلى مسرحياته التى اتخذ مادتها من التاريخ العربى والإسلامى ، وتخير من أحداثه السياسية والاجتماعية ماينهض بتجسيد الروابط القومية التى ذكر أنها وحدة المكان واللغة والمصير[٢] كما أنه شكل هذه المادة تشكيلا فنيا أتاح فرصة التغنى بأمجاد العروبة وقيمها وتراثها وخلقها ، وذلك على لسان أبطاله الذين جعلهم عرب الصفات والفعال والخلق وإن أشعرت الفترة الزمنية التى وجدوا فيها، والأصول البعيدة التى تحدّروا منها أنها ليست كذلك ، إلا أنهم عرب بمقوماتهم الخلقية والنفسية ، وبما يؤمنون به من مثل عليا ، حتى أولئك الذين عاشوا قبل ظهور الإسلام بقرون عديدة .

فهو مثلا يوقظ «رمسيس» من مرقده ويجعله يتغنى بالعروبة ولغتها ، و فضلها وأمجادها – عن طريق استشراف المستقبل – كما أنه يرحب بدولتهم ترحيبا كبيرا قبل

---

(١) انظر كتابنا: مصر القديمة فى المسرحية المعاصرة .

(٢) انظر الشوقيات ٢ / ١٥٣.

أن توجد بعدة قرون [١] وجريان مثل هذا القول على لسان رمسيس – دون غيره – له دلالته الخاصة، فهو واحد من أعظم قادة العالم القديم ، ومن أكثر ملوك مصر حبا لها ، واعتزازا بها ، كما أن له كثيرا من المواقف الرائعة مع سكان الشام والعراق فى ذلك الزمن الموغل فى القدم ، فحبه لمصر لم يحل بينه وبين الاعتزازبالعروبة ومجدها لا يتعارض مع الشام أو العراق ، لأنه حب واحد ومجد واحد، ومصير واحد كذلك . وكان شوقى يرد من خلال هذا البطل التاريخى على دعاة التشرذم أو التقوقع داخل القرى والدساكر والكفور، أو حول المضارب . وهكذا يتلمس المؤلف فى شخصياته التاريخية الفعال والصفات التى تساعده على تحقيق ما يريد.

شوقي والتاريخ

وشوقى عاشق للتاريخ يرى فيه مصدر إلهامه، وقد جسد هذا المُلْهم فى التاريخ العام للأمة العربية، سواء منه ما كان قبل الإسلام ، أو تحقق تحت لوائه ، لأن الفهم الصحيح لتاريخنا المشترك يفرض على كل عربى الاعتزاز بكل ما خلّفه الشرق العربى ، سواء فى ذلك الحضارة البابلية فى العراق ، أو الفينيقية فى الشام ، أو السبئية فى اليمن، أو حضارة مصر القديمة، أو ما أثر عن الأجداد الأقربين فى شبه الجزيرة، لأن كل هذه الحضارات – التى انصهرت بعد ذلك فى بوتقة واحدة – تمثل التاريخ الحضارى للأمة العربية التى حددت اللغة رقعتها[٢] . ومن يستقرئ تاريخ المنطقة العربية منذ القدم وحتى الآن يجده تاريخا مشتركا، فقد كان الأجداد فى العراق والشام ومصر واليمن وشبه الجزيرة يرتبطون بروابط عديدة، ثم جعلهم الإسلام يرون فى هذه الأقاليم وحضاراتها ما يراه أحفادهم اليوم ، وهى أنها أجزاء لتاريخ واحد، وحضارة واحدة، فلم ينظروا قط إلى كل من مصر أو الشام أو العراق نظرة الجار كما كانوا ينظرون إلى فارس والحبشة

(١) شيطان بنتاءور : ١٦٧ ، ١٦٨.

(٢) على أحمد باكثير : تجاربى فى المسرح ص ٨٥.

مثلا[1] . ولعل فى ذلك ما يفسر استقرار العروبة عقيدة ولغة والتزاما فى مواطن بعيدة لم يتنكر سكانها يوما للعروبة، كما فعلت شعوب أخرى أقرب مكانا إلى موطن العروبة الأولى.

وبهذا الفهم للتاريخ المشترك، وهذا الربط العضوى بين أقاليم العروبة كتب شوقى أشعاره وقصصه ومسرحياته التى تغنى فيها بأمجاد الأمة وجسد آلامها وآمالها ، وحدد رقعتها ومقوماتها فلم تخل قصيدة مما كتب من التغنى بأمجادها ، والإشادة بمكرمة عربية أو إسلامية، حتى وإن أوهم موضوعها البعد عن ذلك، وهو ما سبقت الإشارة إليه.

أما فى مسرحياته فقد كان المجال أرحب لتشخيص القضايا الكبرى ، قضايا التحرر والوحدة والحرية، وإشكالية الولاء الموزع بين الوطنية والعروبة والإسلام، والتوفيق بين هذه الولاءات، وغير ذلك مما نجده فى مسرحياته ، (عنترة، وأميرة الأندلس، ومجنون ليلى، وعلى بك الكبير) وقد أعد شوقى أبطاله فى هذه المسرحيات ليكون كل منهم قادرا- من الناحية الفنية – على تحمل ما ألقى على عاتقه من قضايا، والقيام بأعبائها .

عبلة الجديدة

ولعل أوضح مثال على ما تقدم نجده فى شخصية «عبلة» التى تختلف صورتها الدرامية اختلافا بينا عن الصورة الموروثة التى تناقلتها كتب الأدب ، أو التاريخ أو الموروث الشعبى ، إذ قوام الشخصية فيها الجمال والحب، وقد اتخذ شوقى من ذلك ظلالا لصورة إنسانية أرحب، عمادها توحيد العرب وتحريرهم ، وإقامة دولتهم الكبرى . وهذه مقومات شخصيتها فى مسرحية شوقى التى نسجها من خيوط رقيقة تكاد لدقتها لا ترى فى بادئ الأمر لسيطرة الأبعاد الموروثة عنها وعن علاقتها بابن عمها، تلك العلاقة التى تتباين طبيعتها، وتختلف دوافعها فى المسرحية عما استقر فى أذهان الناس، وقد أشار

---

(1) انظر ابن عبد الحكيم : فتوح مصر : ص ٢٠.

عنترة نفسه إلى هذه الطبيعة الجديدة فيما يشبه هدم أعمدة معبد الحب المتوارث القائم على ذاتية ضيقة عمادها الجمال الحسى، والإعجاب بشاعرية فيه أو بطلة له، وهما أمران تتساوى فيهما عبلة مع غيرها من الناس وقتذاك وحتى اليوم ، وعنترة يرفض أن تكون عبلة واحدة من هؤلاء المعجبين أو المحبين، ويتمنى أن يكون حبها له وافتتانها به، لشيء آخر أسمى من عبقرية الحسام ، وسحرالبيان[1] :

ليت افتتانك لم يكن بشجاعتى وبفضلها

أوليت حبك لم يكن لقصائدى ولنبلها

وهذه رقة فى التعبير غير مألوفة فيم أثر عن عنترة المفاخر ببطولته أبدا، وبشعره دوما، لكنك تسمعه – هنا– يترجى، ويكرر الترجى أن تلتفت عبلة إلى شيء آخر فيه ، وينعت مقوماته التراثية بما يشبه الثورة عليها، ومثل هذا التواضع، وتلك الرقة لم ترد على لسان فارس العرب وشاعرهم حتى فى أكثر مواقفه توددا وتقربا مما يشير إلى أننا أمام شخصية جديدة ، مغايرة من بعض الوجوه، للموروث ، أو قل إن شئت إنه عنترة القرن العشرين عنترة بن أحمد شوقى، لا عنترة بن شداد ، تلك الشخصية التى تذكر دائما – **أنها ما أحبت عبلة لجمالها بل لشيء آخر فوق الحسن والجمال افتقده البطل عند من** يحطن به من النساء وفيهن من الحسن والأنس والدلال ما قد يربو على ما فيها، ومع ذلك تعلق بها دون غيرها ، وهو لا يدرك سر هذا التعلق ، لذا يتساءل[2] :

أرى الغيد من حولى وفيهن سلوة فما لى أرد القلب عنك فيجمح

فما سرنى منهن ما كان يشتهى ولا راق لى منهن ما كان يملح

وهذا التعبير يشعر بالحالة النفسية التى يمر بها قائله كما هو واضح من قوله «فما لى أرد» كما يشير إلى أن الشخصية فى حالة انعطاف بين ما كانت عليه قبل أن تبدأ

(١) عنترة : ص ٦. (٢) عنترة : ص ٣٨.

الأحداث وما هى عليه الآن، وفى تكرار ما كان رفض للماضى ، كما أن فى حيرته وتساؤله إرهاصا بما سيقع، فهو يحس أن دوافع حبه الوليد مغايرة لما كان يجذبه إلى النساء قبل ذلك ويود أن تكون دوافع الحبيبة أيضا غير ما عرف عنه ، وأحبته الأخريات لأجلة ، لذا تسمعه حين تبدى عبلة إعجابا ببطولته يصرخ فى وجهها[1] :

لم لا تعشقيـن عبـل جـوادى ؟   لم لا تعشقين عبل حسامى ؟

أو ليسا هما شريكى فى الفتك ،   وضرب الطلى وحصـد الهـام

فعنترة يرفض أن تكون القوة المادية هى الرابط بينهما، لأنها قوة يشاركه فيها الحيوان والجماد، ويكرر رفضه لشاعريته وفروسيته لكنه لا يكشف عما يرمى إليه من صفات أخرى.

أما عبلة فإنه لا تكاد تبين عن دوافع حبها إلا بقولها إنها تحبه لشىءوتصف هذا الشىء بأنه «كضحى الشمس أو كبدر التمام» ، ويستخدم المؤلف هنا شيئين يستحيل الجمع بينهما، هما الشمس والبدر كما أنه يستعمل من أدوات العطف(أو) التى للتخيرقاصدا بذلك الإبانة عن حيرتها وقلقها واختلاط الأمر عليها وعلينا.

٢- ومما تقدم نرى أن عنترة لا يريدها أن تحبه لشاعرية أوفروسية، وهى تقول : إنها تحبه لشىء آخر شبهته بالشمس أو البدر، ولا يمكن أن يكون هذا الذى تصف له علاقة بالبعد المادى للشخصية الدرامية ، وإلا كان ضربا من السخرية بمن تحب، إذن هو شىء غير ما وصفت يومض فى عقل المشاهد لكنه لا يدرك كنهه إدراكا واضحا فى تلك الفترة المبكرة من حياة الشخصية ، شأنه فى ذلك شأن أية شخصية درامية محكمة البناء لا تكشف عن آخر لبنة فى بنيانها إلا مع نزول الستار الأخير، وحين تتقدم الأحداث ويرتفع البناء الدرامى وينساب وميض النور خيطا فشعاعا تتراءى الروابط المشتركة التى

---

(١) عنترة : ص ٧٧.

جمعت بينهما متمثلة فى قيم العروبة وآمالها فى التحرر والوحدة، ويلتحم المحبان وقد عشق كل منهما العروبة فى شخص الآخر كما سيأتى بيانه.

وأولى الخطوات على درب التقارب هى طبيعة الصراع الدائر بين عنترة وبعض القبائل العربية، فقد رأت عبلة أنه يعادى قبائل معينة دون غيرها ، ومضارب هذه القبائل بعيدة عن ديار عبس ، وهى لا تغير على هذه الديار ، فماسر موقف عنترة منها ؟ : وكانت الإجابة على هذا التساؤل هى الشعلة التى أنارت الدرب ، وحققت الترابط العضوى للبناء الدارمى، كما فسرت تعلقها به حيث تبين لها أنه لا يعادى إلا القبائل الموالية للفرس أو الرومان يترصدها يقطع عليها طريق ذهابها أو عودتها ليمنع ما كانت تقدمه من أموال لملوك الفرس ، فقد هاجم قافلة عربية يقودها حسان الغسانى صوب فارس فيها من الخيل والإبل والأغنام ما يضيق به السهل أو يتغطى الجبل[١] كما تقول ام حسان .

تلك الأم التى جعلها شوقى غير راضية عن علاقة ابنها بالفرس، وأثار فى نفسها نوعا من الصراع بين حزنها على مقتل ابنها وعدم رضاها على فعاله وخضوعه للأجنبى وغلّب فى نفسها عاطفة العروبة على عاطفة الأمومة حين جعلها تتلمس الأعذار لعنترة قاتل ابنها، وذلك حين تسأله عبلة من بعث الحرب إذن، ومن جناها؟ فتقول ولدى[٢]، وليس فى المسرحية جناية لهذا الولد إلا علاقته بالفرس ، وتلك جريمة يستحق من أجلها القتل حتى فى رأى الأم نفسها. وقد كان موقف الأم هذا عاملا مهما من العوامل التى أكدت لعبلة سمو رسالتها وصدق دعوتها التى وجدت لها من الواقع أنصارا ومن موقف الأم ما يبرهن على أن إيثار العروبة أمر فطرى، لأن هذه المرأة كرهت، بفطرتها السليمة ، فعال ابنها ومن يتخلق بمثل خلقه، وأحبت بطبيعتها أيضا ما تدعو عبلة إليه من قتال الخارجين عن الأمة الذين يعطون الدنية فى عروبتهم ممن يتملقون

(١) عنترة : ص٧٧. (٢) عنترة : ص ٧٧.

الفرس كحسان الذى وصفته عبلة بأنه[1] :

ذليل بباب أنوشروان وعند الخيام العزيز البطل

وتصرخ فى نبى قومها ليجمعوا شتاتهم ويلموا شملهم ويوحدوا كلمتهم ويرصوا صفوفهم ، ويثوروا على هؤلاء الأمراء الذين يتراءون فى صورة غير صورتهم الحقيقية، فهم أتباع وذيول للأجانب ، منهم يستمدون قوتهم ، وباسمهم يتحكمون . وتستنكر على قومها تفرقهم وتشتتهم، وتتساءل فى استنكار شديد[2] .

إلى كم تهيمون تحت النجوم	وتفترقون افتراق السبل؟
فنصف قطاع رعتها الذئاب	ونصف على البيد فوضى همل
وليس لكن دولة فى الوجود	وتسحبكم كالذيول الدول
ألم على حوضكم قيصر	وكسرى على جانبيه نزل
ويحكمكم تحت نير الغريب	ومهمازه الأدعياء الدخل
هم الأمراء وقد يرتدون	بباب الأعاجم ذل النذل

ويستخدم المؤلف هنا – على لسان عبلة – أقسى درجات التقريع والعنف مع قومها الممزقين الذين تتقاسمهم دول الغرب ساعة كتابة هذه المسرحية ، ويسوق من النعوت ما يجعل الناس يخجلون من واقعهم، كقوله : قطاع ، ورعتها ، وفوضى ، وهمل ، وذيول ، ومهماز ، وأدعياء . وليس فى هذ تقليل من قيمة الشعب أوحط من قدره وقدرته، بل هومحاولة من المؤلف لتجسيد العيوب وتضخيم الداء بغية اجتثاثه من جذوره، لأن شوقى عاش فى فترة احتلال لمصر والبلادالعربية، وطغيان النشاط الأجنبى فى البلاد

---

(١) عنترة : ص ٧٨.   (٢) عنترة : ٧٨

وإقرار امتيازات للدخلاء، مع تحكم جبروت الفرد فى حقوق الشعب[1] هذا الشعب الذى كان ضحية التسلط والتخلف فى بعض مراحل حياته ، لذا يختار المؤلف من تاريخنا فترات انحسار المد القومى التى تشبه الفترة التى نعيشها من بعض الوجوه السياسية أو الاجتماعية ، لأن ذلك يساعده كثيرا على استخدام كثير من الإسقاطات العصرية التى هى هدفه من بعث الماضى فى ثوب جديد وفهم جديد أيضا لتقويم الواقع ورسم المستقبل.

الأدواء وأسبابها

وشوقى - كشأنه دائما - يبرز أدواء مجتمعه مقرونه بأسبابها وطرق علاجها ، تلك الأسباب التى حصرها فى تحكم الفرد وغفلة الجماعة ويصف هؤلاء المتحكمين بأنهم أدعياء ودخلاء أذلاء وأنهم دابة بليدة يركبها الأجنبى، وكان هذا الداء سببا فى إضعاف الأمة فى جميع جوانب حياتها ومقوماتها الأمر الذى أدى إلى تخلف الوعى الاجتماعى والحس القومى لدى الجماعة فضاعت معالم البلاد بين عبث الفرد وغفلة الجماعة[2] ويشخص المؤلف هذين الداءين وأسبابهما وطرق علاجهما على لسان شاب قومى أو شخصية من بنات الشعب أو بنيه موغلة فى انتمائها الشعبى عقيدة وفكرا وإيمانا وولاء. ومن خلال شخوصه هذه يدعو إلى الثورة على تخلف الوعى الاجتماعى، وعلى السلطة فى أعلى مستوياتها السياسية، وهذان أمران ينتظمان فكر شوقى وفلسفته ، وقاعدتان راسختان منهما ينطلق وفى رحابهما يحلق ، كما أنهما مفتاحا فهم نتاجه وشخصيته وفكره، وقد سخر المؤلف قلمه لخدمتهما منذ عرف هذا القلم طريقه إلى الكتابة إلى أن غيب فى باطن الأرض. ومن يتتبع ماخطه هذا القلم - عبر رحلته الطويلة - يدرك مدى تشابك هاتين القضتين عنده وتأثير كل منهما فى الأخرى، فقد ترتب على استبداد

---

(١) غنيمى هلال : فى النقد المسرحى ص ٩١.

(٢) أميرة الأندلس : ص ٧.

السلطان وتسلطه، أو لهوه وغفلته ، إهمال القضايا الكبرى تجاهلا لها أو جهلا بها، وفى طليعتها تربية الفرد والجماعة تربية تخلق لديهم القدرة على تغيير الواقع وتشكيل المستقبل، كما أدى افتقار الناس إلى هذه القدرات إلى الانصرف عن محاسبة المالكين ، وهذاالعجز هو السبب فيما عليه الحاكم من استبداد ، ونتيجة – أيضا – لما فيه المحكومون من غفلة.

وكان تشابك هذين العاملين فى علاقة حلقية دوارة فى مسرحية عنترة سببا فيما لقيته دعوة عبلة الرامية إلى توحيد العرب وتحررهم من العيوب الاجتماعية والسياسية ومن سيطرة الأجنبى وأذيالة من معارضة المتحالفين والمنتفعين . غير أن الكوكب الدرى الذى يشعله شوقى دائما وسط ظلام الواقع المر ممثلا فى عبلة – رمز التوحد والتحرر– هنا التى استطاعت أن تشرح دعوتها وتبين هدفها كما تقول «أرمى لتحرير العرب»[١] من الفرس والرومان الذى استعبدوا العرب وأذلوهم، وترى أن الطريق لذلك هوالتخلص من الأمراء المتحالفين مع الأجنبى ، ثم التفاف العرب جميعا حول بطل نلتقى حوله[٢] ؟ وترى أن وجود هذ البطل غير كاف إن لم يواكبه إيقاظ الحس القومى ، وتنبيه الوعى الاجتماعى الذى يفرض ترك النزاعات والحروب الدائرة بين القبائل العربية، كما يأبى الخضوع للأجنبى ، ويدرك خطورة قتال العرب بعضهم بعضا نيابة عن أعداء الأمة . وترك الحروب والخلافات بين العرب قضية ملحة عند شوقى فى أربع من مسرحياته يجريها على ألسنة كثير من شخصياته ، فهو يقول مثلا على لسان المهدى والد ليلى[٣] :

دم الود والقربى وإن كان ظالما   عزيـز علينـا أن نراه يسيـل

ومن أجل ذلك وقفت عبلة بين القبائل المتجاربة تذكر قومها بما بينهم من رحم، ويعلو مكانتهم، وسمو أصولهم، وتعيرهم أيضا بما آل إليه حالهم حين صنعوا من

---

(١) عنترة : ٣٩.   (٢) عنترة – ص ٧٩.   (٣) مجنون ليلى : ص ٦٩.

أنفسهم مطية للغزاة، ولهبا لنارالفرس . وتقف هاتفه[1] :

مـــــانحن إلا أبنـاء جنـس	نحن بنو الشـمس والصـحـارى
لا تحـفلوا رسـتـمـا دعـوه	خلوة للفـــرس يثـــآروه
لا يقـــاتل أخـــا أ خـــوه	منكم ولا تخـــذلوا الديارا
حـــشـــرتموا تحت كل رايه	وأســـرجـــوكم لكل غـــايه
وسـعـتـمـو الملك والولايه	لكل كــــســـرى وكل دارا
قـبـيلة تحت حكم كـــسـرى	وقـيـصـر الروم دان أخـرى
أصـبـحـتـمـو للغـريب جـسـرا	يركـــبـــه كلمـــا أغـــارا

إلى أن تقول :

يـــا لخـــم يـــا بـنـــى الـعـرب	يـــا لخـــم حـرمـــة الـنـســـب

فهى تعيد على مسامع القوم ما وصلوا إليه من ترد سياسى وتمزق اجتماعى ، وتستخدم من التعابير ما تأباه العروبة فى أدنى مستوياتها كقوله «تخذلوا، حشرتم. أسرجوكم. تحت دان جسرا يركبه ، قاصدة تشخيص الواقع بغية الثورة عليه كما تذكر من التعابير ما يبعث فى نفوسهم الثقة ويحيى الأمل، فهى تنسبهم إلى الشمس مصدر القوة والنور والدفء والحياة ، ورمز العلو والرفعة، وفى لفظ الصحارى ما يشعر بالإفلات من كل قيد، كما أفاد صوت القافية المطلقة التحرر وتجاوز المعوقات وعموم الحرية التى لا حدود لها ، وهى أمور خليقة ينى العرب حين يصونون حرمة النسب وغير ذلك مما فجر الوعى القومى لدى كثير من عامة الأمة الذين هتفوا «لبيك لبيك أخت عبس»،

(١) عنترة : ص ١١٨– ١١٩.

كما لبى جماعة من خاصة شبابها، وقد انتخب شوقى «ضر غام» – مناقس عنترة فى حب عبلة ، والذى كانت ترشحه غيبة الوعى الاجتماعى لإحداث مزيد من التفرقة داخل البيت العبسى نفسه – اختاره ممثلا لهذا الصنف من الشباب العربى الواعى التى يؤثر عروبته على ماعداها، ويضحى حتى بحبه فى سبيلها مغلبا واجبه على حبه، استجابة لدعوة التحرر والتوحيد مما جعله يقول عن منافسه[1] :

أأحسـد من لا يعصـم البيـد غيـره إذا زحفت من أرض كسرى الجحافل

أأحسد من يرجى لتـأليـف قومـه إذ افتـرقـت تحـت الملـوك القبائـل

وما ذكر على لسان ضرغام – هنا – بعض مقومات شخصية عنترة عند شوقى ، وهى حماية الأرض العربية من عدوان الفرس ، وتوحيد العرب وتأليف قلوبهم ، وهى خلال من أجلها أحبته عبلة، كما أنها جمعت حوله عددا من شباب الأمة وكثيرا من عامة القوم.

القوى الفاعلة

وقد وفق المؤلف كثيرا حين اتجه بآماله وطموحاته إلى بعض الشبان وإلى كثير من عامة الأمة الذين لم يذكرهم بأشخاصهم ، بل جعلهم من النكرات المسرحية التى هى من عامة الشعب عادة، كما جعل من قبل أم حسان تلوم ابنها الذى قتله عنترة لتعاونه مع الفرس . فشوقى يعقد آمال الأمة – دائما – على العامة من بنيها وبين شبابها، وقد اهتم بهذه الطبقة الشعبية كثيرا فى أميره الأندلس حين جعل اللصوص يتحملون عبء الدفاع عن البلاد مما جعل ابن عباد يتساءل فيما يشبه تقريع الخاصة وتأنيبهم بقوله : «بالله . أيكون اللصوص أو فى للأندلس من أمرائه وفقهائه وقضاته ، وأبذل للأرواح دون لوائه»[2] وربما قصد المؤلف من وراء ذلك الازدراء بهذه الطبقات التى استسلمت

(١) عنترة : ص ١٠٣، ١٠٥.

(٢) أميرة الأندلس : ص ١١٥.

للترف والنعيم حتى لانت جلودها واقشعرت عزائمها، والإشارة أيضا إلى اللص الحقيقى سارق حرية الشعوب كبعض أمراء الطوائف الذين تحالفوا مع الأجنبى وأضاعوا ملك العرب وكسروا الجناح الغربى للأمة، وهو أمر ينطبق عليهم وعلى كل من يتخاذل عن نصرة العروبة فى أى وقت من الأوقات ، سواء كانوا أمراء كما فى «أميرة الأندلس»، أو طلاب سلطان كما فى«على بك الكبير» أو زعماء القبائل أصحاب المصلحة الذاتية فى تمزيق الأمة وإضعافها كما فى «عنترة» فهو يجعل عامة الأمة بكل فئاتها وفى أدنى مستوياتها مؤمنة بوحدتها . وتماسكها واستقلالها. غاضبة على السادة والأمراء لارتباطهم بالأجنبى . وفى هذا ما فيه من إسقاطات عصرية كانت قائمة زمن شوقى ولا تزال .كأن التاريخ يعيد نفسه، أليست دويلات اليوم هى قبائل الأمس!.

ومما تقدم يمكن القول إن هذه الشخوص التى قدمها شوقى تمثل فى مجموعها طموحات الأمة وحقيقة تواجدها، وتجسد آمال العامة فى التحرر والسيادة والوحدة والإيمان بالعروبة عقيدة وولاء وتاريخا مشتركاممتدا عبرالزمان والمكان ، وفى مقابل ما تمثله شخصيات أخرى من ازدواج فى الولاء وضعف فى الحس القومى ، أو تخلف الوعى الاجتماعى، أو انحراف التوجه السياسى أو ضلاله. وقداتخذ المؤلف من بعض زعماء القبائل ورؤساء الجماعات فى المشرق وكثير من الأمراء والفقهاءوالقضاة فى المغرب ممثلين لهذا الاتجاه الأخير . كما أبرز من خلال شخصيات اصطفاها من هنا أو من هناك ما يحقق الجانب الأول من جوانب أهدافه مستغلا فى ذلك بعض الملامح التاريخية أو الإنسانية فى هذه الشخصية أو تلك ، فقد وظف حروب على بك الكبير وقتاله الترك خارج مصر توظيفا قوميا، كما تسامى بما أسبغ على عنترة من نعوت وما عرف عنه من فعال إلى أقصى ما يمكن أن يحققه ذلك من كمال فى الحس ورفعة فى المبدأ ورحابة فى التوجه العربى الشامل. ونفذ من خلال الموازنة بين مقومات عنترة التراثية وبعض معاصريه ممن كانوا ينافسونه حب عبلة وقد يتفوق عليه بعضهم فى كثير من المقومات الاجتماعية فى ذلك الوقت. نفذ المؤلف إلى تفسير جديد لطبيعة العلاقات

العاطفية، وما فى الطبيعة البشرية ذاتها من إبهام وتعقيد، كما استخدم الرمز الأنثوى فيما يرمز به فى كثير من الأدب الموضوعى إلى مدينة أو دولة أو أمة، لذا اتخذ المؤلف من البناء الدرامى فى شخصية عبلة الجديدة تجسيدا لآمال الأمة فجمع لها من الصفات والفعال ما يجعلك تكاد تخالها العروبة نفسها تمشى على الأرض بكل ما فيها من عزة ومنعة وإباء، يتفانى المخلصون من أبنائها فى إكرامها وتقديرها والذود عنها ، وكأنها كعبتهم ومقدساتهم[١] .

حرية الاختيار

كذلك يجعل شوقى من عبلة دائماً حرة مختارة لا سلطان لأحد عليها [٢] هى التى تقرر ما تريد وتختار ما تشاء، وحين تختار فإنها تختار أفضل أبناء الأمة للأمة، فقد اختارت عبلة عنترة لا لشاعرية فيه أو فروسية له، فالشعراء والفرسان فى بنى قومها كثير ، لكن ليس فيهم من يرجى لخير العرب كعنترة، فهو أمل الأمة ومستقبلها، وهو البطل القومى القادر على توحيد العرب وجمع كلمتهم وقيام دولتهم والوقوف بها فى وجه الفرس والرومان وكأننا بشوقى يصرخ فى حكام الأمة : فكوا قيود الشعب واتركوه يختار وسوف يحسن الاختيار.

وحرية الاختيار عند شوقى سمة كل من يحمل قيمة من قيم العروبة فى أى مستوى من مستوياتها، فهى مقوم من مقومات عبلة كما رأيت ، كما أنها ميزة لدى ليلى فى «مجنون ليلى» التى فوض إليها أبوها أمر زواجها بقوله : هوالحكم باليل ما تحكمين[٣] فاختارت «وردا» مغلبة عاطفة العروبة فى جانب من جوانبها، ومضحية بحبها فى سبيل الحفاظ على تمسك الهيكل الاجتماعى للأمة متمثلا فى رعايةالتقاليد . وكذلك كانت الأميرة بثينة حرة مختارة حين طلبها كبير وزراء المرابطين لكنها اختارت واحدا من عامة الشعب العربى جمع بينهما إيمان كل منهما بتوحيد

---

(١) عنترة – ص ١٠٣-١٠٥. (٢) عنترة : ص ٦٦. (٣) مجنون ليلى : ص ٧٤.

العرب وتحررهم وعشق تراث الأمة وهى روابط تشبه من بعض الوجوه ما جمع بين عبلة وعنترة حيث حمل المؤلف الأميرة بثينة رسالة قريبة من تلك التى نهضت عبلة بها، فقد كانت تعارض بشدة فقهاء الأندلس وقضاته الذين كانوا يرددون «ألا خلاص للبلاد إلا بإلقائها فى أحضان ملوك المغرب»[1] كما أنها كانت تدعو إلى جمع كلمة العرب وتوحيد البلاد وإعادة مجدها وضرب الإفرنجة ضربة تريح العرب منهم السنين الطوال[2].

لقد ضحت عبلة – حرة مختارة – بالتقاليد وبالوالد فى سبيل نبل العواطف، لأن العاطفة التى شحن بها المؤلف هذه الشخصية لم تكن عاطفة خاصة مقفلة على الذات، ولم تكن عواطف أسرية أو قبلية، بل كانت شيئا فوق ذلك كله، لقد كانت عاطفة عربية خالصة ، عاطفة العربى فى أعلى مراتبها وأسمى درجاتها وأعظم صورها ، هى العاطفة نحوالانتماء العربى ذاته ، لذا هان فى سبيلها ومن أجلها كل شىء يحول دون انطلاقها ، فقد هانت التقاليد، وهان الأهل والعشيرة والوالد، لأن تلك العاطفة الفطرية السامقة لا تسمح بطبيعتها، لغيرها من العواطف أن يزحمها ، وقريب من التوجه العام لعبلة كان البناء الدرامى للأميرة بثينة التى لم يقف فى طريق عروبتها فى ذلك الوقت خطر خارجى بقدر ما كان الخطر منبثقا من داخل البيت العربى نفسه، ورعاية التقاليد فى ظروف كهذه جزء هام من أجزاء تماسك الهيكل الاجتماعى للأمة.

وصبغة الاختيار هذه تنتظم مسرحيات شوقى فى عقد واحد متجانس، فقد اختارت عبلة عنترة مضحية بالوالد فى سبيل أنبل العواطف العربية كما سبق القول ، واختارت ليلى وردا رعاية للعروبة فى مقوم من مقوماتها هو الحرص على القيم الاجتماعية التى كانت مرعية آنذاك، واختارت الأميرة بثينة ابن تاجر من عامة الشعب إشارة إلى ضرورة انتقال المسؤولية وتحمل عبء الدفاع عن البلاد إلى هذه الطبقة الشعبية التى ينتمى

---

(1) أميرة الأندلس : ص ١٨.

(2) أميرة الأندلس : ص ٢٢.

حسون إليها بعد أن فقدت ثقتها بالطبقات العليا التى تنتمى إليها، وفى كل ما تقدم يتغنى المؤلف بالنبل العربى فى شتى صوره ومختلف درجاته، ويجعل النزعةالاستقلالية مقوما مهما من مقومات شخوصه، سواء كان استقلالا فى الرأى أو الهوى توطئة لتحرر الأمة من تخلف الوعى الاجتماعى، ومن سيطرة كل أجنبى أو دخيل أو دعى فاقد الحس ضعيف الولاء.

النزعة الاستقلالية

وقد كانت هذه النزعة الاستقلالية أهم دعائم الشخصيات ذات التوجه القومى فى مسرحية على بك الكبير الذى حاول أن يستقل بالأقاليم العربية عن الترك الذين حاربهم وانتزع من أنيابهم كثيرا من البلدان العربية متضمامنا مع القائد العربى «ضاهر العمر» أحد أمراء الشام فى المسرحية وهو ينشد[1] :

وانتزعنا البلاد من قبضة   الترك ومن كل فاسق الحكم سادر

ويستخدم المؤلف هنا «انتزعنا» ليفيد أن الحق العربى لا يمنح ولا يستجدى ، بل ينتزع انتزاعا، ويذكر البلاد بلفظ الجمع الدال على أن المقصود بلاد العرب كلها ويرى أن أى تحالف مع غير عربى فسوق ، والمقصود به هنا الخروج عن العروبة . وكما دعا إلى الثورة على الأجنبى المغتصب والحكام المتعاونين معه ، ألحق بهما من يهملون شأنا من شؤون الأمة ، أو يغفلون عن رعاية قضاياها فى أى مستوى من مستوياتها . فالتعاون المريب مع غير العرب جريمة قومية وخلقية لا يعدلها إثم .

وهذه القضية أثارها شوقى فى كل من مسرحيته : أميرة الأندلس؛ وعلى بك الكبير، فالأميرة بثنية – التى حملها شوقى رسالة قومية كما سبق القول – تثور فى وجه قضاة الأندلس وفقهائه الذين يعلقون سعادة الأندلس وخلاص بإلقائه فى أحضان

(١) على بك الكبير : ص ٩١.

جيرانه سلاطين المغرب[1] الذين تربطهم بعرب الأندلس راطبة الدين لكنهم ليسوا عربا فى رأى غالبية أهل البلاد المتطلعين إلى أى أمير عربى قوى يلقون إليه مقاليد أمورهم . وحين يتقدم سلطان المغرب يجد مقاومة عنيفة لأنه ليس من الحق أن يغتصب جماعة من المسلمين أوطان جماعة غيرهم من المسلمين . لأن الوطن كالبيت فى قداسته[2] ولأن زعيم المرابطين يوسف بن تاشفين لا يفهم كلام العرب وعند رأسه ترجمان يفسر له ما تقول يا معشر العرب[3] والغيرية المذكورة فى قوله غيرهم سببها أن يوسف بن تاشفين لا يشارك أهل الأندلس عروبتهم ولغتهم فهو أجنبى عن الأسرة العربية فى رأى غالبية القوم فى ذلك الموقف.

لمن الولاء؟

من خلال الصراع بين هذين التوجهين، أثار شوقى قضية بالغة الخطورة والصعوبة والتعقيد فحواها لمن الولاء ؟ أهو للمسلم أيا كان ولاؤه وتعصبه العرقى ، أو للمسلم العربى ؟ وهى قضية تثار كلما انحاز غير العرب لأصولهم البعيدة ، وحاولوا حرمان العرب من مثل هذا الذى فعلوا.

وقد بدأت هذه الخطورة تطل بنارها على الحياة العامة منذ أن تسلل الفرس إلى بلاط بنى العباس وتعصبوا لبنى جنسهم ، واستمر حرمان العرب من ممارسة حقهم الطبيعى فى السيطرة على خلافتهم طوال الفترة التى تسلق فيها الأعاجم، من الفرس أو الترك ، عرش العروبة.

وكما أثار شوقى هذه القضية فى مسرحية « أميرة الأندلس » جعلها محورا مهما من محاور الصراع فى « على بك الكبير» سواء الصراع الداخلى أو الخارجى ، وقال

---

(١) أميرة الأندلس : ص ٢٢. (٢) أميرة الأندلس : ص ٢٣.

(٣) أميرة الأندلس : ص ٢٢.

رأيه فيها بوضوح تام ، وموقف على بك الكبير من أبى الدهب يمثل فى جانب من جوانبه شيئا من طبيعة هذا الصراع لأن أبا الذهب » بالترك لاذ وبطل ، المسرحية يرفض أن يتحالف العربى مع أى طرف آخر لا يشاركه عروبته مهما كانت الروابط الأخرى التى تربطنا به . فعاطفة العروبة عند شوقى مقدمة على سواها من العواطف سواء كانت تلك العواطف ذاتية خاصة، أو اقليمية ضيقة . وأبطاله وشخوصه لا يعرفون غير العروبة فى معناها العام وأرضها الرحبة وطنا لهم، وديارها ديارهم ، وأموالها أموالهم ودماؤها دماؤهم وعرضها عرضهم[1] إيمانا منهم بتلك الأمة المتميزة بلغتها وخصائصها الأساسية وتقديرا لبطولاتها وانجازاتها عبر العصور ، وقدرتها على الإبداع والتجديد فى الحاضر والمستقبل.

الولاء العربى الإسلامى

فالولاء عند شوقى واضح لا لبس فيه ، فهو للعروبة أولا ثم للمسلمين من غير العرب، وقد ترجم ذلك عمليا من خلال حياة الصاحب بن عباد الذى كان ولاؤه للعروبة فى المشرق أو المغرب مقدما على ولائه لبربر المغرب كما كانوا يسمونهم وقتذاك ، وحين كان محاصرا بين ملك الأسبان وسلطان البربر، سئل أى السلطانين تختار ، سلطان المغرب أم ملك الأسبان ؟ فأجاب أرعى الجمال لأمير المؤمنين ولا أرعى الخنازير لملك الأسبان[2] ومثل ذلك فعل على بك الكبير الذى اختار الترك على الروس ، ثم انحاز للعرب ضد الترك، وترجم ذلك عمليا حين لاذ ربيبه بالأتراك وعمل معهم للتخلص من سيده الذى حاول انتزاع البلاد العربية من مخالبهم ، ونجح الدخيل والدعى فى خلع الوالى الشرعى والاستيلاء على ملكه فى مصر وهو بالشام يقتلع من الترك آخر معاقلهم فى بلاد العرب، وأصبح الرجل مخلوعا طريدا لا ملاذ له إلا دار القائد العربى «ضاهر العمر» فى هذه الظروف العصيبة وهو يبحث عن ملجأ ونصير يأتيه مالا يحلم به قائد فى

---

(١) على بك الكبير : ص ٨٣. (٢) أميرة الأندلس : ص ٨١.

مثل موقفه تقطعت أسبابه وغلقت سبله من ناحية، ولأن ما أتاه كان من قوة كبرى قادرة على نصرته من ناحية أخرى، وقد جاءه هذا العرض يسعى إليه على لسان قائد الأسطول الروسى الذى دعاه إلى[1] :

سفن القيصر العظيـم قـصـور   لـك إن شئـت زينـت ومغـان

ويسوق المؤلف العرض على هذ الصورة المغرية التى أسند فيها السفن إلى القيصر نفسه، ونعته بالعظيم، وذكر قصورا ، والرجل يحاول استرداد قصر واحد، وعبر باللام والكاف الدالين على الملكية المطلقة، وجعل مشيئة هذا المخلوع الطريد هى الفيصل ، وبنى الفعل«زينت» للمجهول وكأن فى مجرد تشريفه تمام زينتها، أو كأن الروس جميعها اشتركوا فى تجميلها لاستقباله ، وذيل بكلمة مغان وهى المنازل التى قام صاحبها على الاعتناء بها، وغير ذلك ما يدغدغ عواطف السلطان المخلوع ، ويثير شوقه إلى قصوره فى مصر ومغانيه التى شيدها هناك .

رفض العون الأجنبى

وكل هذه المغريات وغيرها لم تنل من موقفه الرافض عون الأجنبى أوتؤثر فى قراره الإقامة عند أخيه العربى، ولم يكن ذلك القرار قابلا لمساومة، لذا رد بكل اعتزاز وإباء[2] :

إنا فـى دار مسلـــم عـربـــى   مانـع الجـــار مكـرم الضيـفـــان

فهو يعتز بإقامته فى دار عربية، ويشيد بما للعرب من خلال أبرزها فى مثل موقفه حماية المستجير، وإكرام الضيف، وكأنه حين يلوح بهاتين الخلتين فى وجه القائد الروسى ينفيهما عن غير العرب كما أنه يشهر سلاح الإسلام والعروبة معا لأن الطرف الآخر غير مسلم وغير عربى، ويقدم الإسلام على العروبة هنا لأن القائد الروسى جاء

(١) على بك الكبير : ص ٨١.   (٢) على بك : ص ٨١.

يستعديه على الترك المسلمين . وحين يكون طرفا النزاع الترك والعرب فالعروبة مقدمة على ما سواها ، كما سيأتى بيانه .

وحين وجد القائد الروسى أن كل ما قدمه من مغريات وما فيها من إثارة العواطف وتهييج المشاعر قوبل بمثل هذا الرفض، بدأ يخاطب عقل على بك الكبير موازنا بين ما لدى الروس من قوة قادرة على إعادته إلى ملكه، وما عند «ضاهر العمر» من إمكانات محدودة لا تقوى على مواجهة الترك، وقد تلطف فى الخطاب هذه المرة تقربا وتوددا — فناداه[1] :

سـيـدى ألق ضـاهر ا وتقلد	نجدة القيصر العظيم الثانى
لا ترومن بالعـصا ملك مـصر	واطلب الملك بالحسام اليمانى
كيف تبغى سير مصر بشيخ	بدوى بصـارم وحـصـان

ولم يثر ذكر القيصر عظمته وما ملكت يمينه، ولا ملك مصر، وهو عزيز لديه أثير عنده ومن أجله خرج مهاجرا يبغى النصير، لم يصب ذلك كله هزة فى نفسه، بل أضرب صفحا، وأشاح بوجه محدثه ، وهب واقفا يدفع عن أخيه العربى ما تقول به هذا القائد الأجنبى ، ويثأر لكرامة السلاح العربى، وإن كان المؤلف لم يوفق فى إثارة هذه الغضبة بتعبئة الشخصية وشحنها بطاقات هائلة من الغضب تبرر ثورتها ، حيث أجرى على لسان القائد الروسى ما ظنه قدحا فى السلاح العرب، فذكر الحسام والصارم وكلاهما ؟ امتداح للسيف ، بل إن الصارم الذى سيق فيما يشبه السخرية يعطى من المديح مالا يعطى الحسام، وذكر الحسام اليمانى على لسان هذا الأجنبى لا يتفق مع الموقف ولا يتناسب مع شخصية المتحدث. ومع ذلك ثار على بك الكبير مؤكدا أنه سيسترد ملكه لا بجند القيصر بل[2] :

---

(١) على بك : ص ٨٢. (٢) على بك : ص ٨٢.

بكريـم من الرجـال أبـى　　عبقرى الوفـاء والإحـسان

فزن القول يا نبيـل وأمسـك　　لا تنل ذكر صاحبـى بهـوان

فهو يشهر فى وجه هذا القائد أسلحة خالصة، قوامها الرجولة وكرم الفعال والمحتد، والإباء والعبقرية والوفاء والإحسان، وتلك أسلحة لا غنى لمقاتل شريف عنها، ثم يأمر القائد الروسى وينهاه عن ذكر ما يشين وكأنه يقول له : تأدب يا هذا ، وفى نعته له فى الموقف بأنه نبيل ما يؤدى عكس الصفة، إذ معناه لو كنت نبيلا حقا كما تزعم لما حدث منك ما حدث ، وفى هذا ما فيه من التهكم الذى زاد من إيلامه عدم تصريح المؤلف به.

وحين يواجه القائد الروسى بهذا الدفاع العنيف يعتذر عما بدر منه، وأنه ما قصد النيل من أحد، لكنه يرمى إلى «خير الأعوان» وأن الأسطول الروسى هو أفضل عون وأعظم سند، وهو وحده القادر على نجدته، فيجيبه على بك الكبير[1] :

ما النجدة الحق إلا صاحب دمه　　عند البـلاء دمى ومـاله مـالى

أخ كـريم كـعـرق التبـرخلتـه　　لم أسق من وده إلا بسلسـال

وعرضه عندى الغالى وإن بعدت　　به الديار وعـرضى عنده الغـالى

فهو يعيد على مسامع القائد الروسى مقومات العروبة التى لخصها فى وحدة الدم والأرض والعرض والمصير ، وجعل المال العربى فى خدمتها، وتلك روابط كثيرا ما تتردد فى شعر شوقى كقوله[2] :

ونحن فى الشرق والفصحى بنو رحم　　ونحن فى الجـرح والآلام إخـوان

---

(١) على بك : ص ٧٣.

(٢) الشوقيات : ٢ / ١٠٣.

وقوله[1] :

عرب كلنا ومنطقنا الفحصى وآباؤنا نزار وذهل

وعلى الرغم من الاحتجاج والرفض المتكرر فإن القائد الروسى يواصل إلحاحه فى كثير من الإغراءات التى تدغدغ الشيخ المخلوع وتوقظ فيه روح الحنين إلى عرشه حتى جعله يقول : الملك يا قائد الأسطول آمالى وينتهز القائد الروسى لحظة التمنى هذه فيبادر[2] :

إذن فتلك سفن القيصر اضطجعت	على فراسخ من عكا وأميال
فاركب أميرى فيها وائت مصر غدا	فى الدارعين وفى الفولاذ والمال
لعلنالن ندخل الوادى معا وعسى	على لوائك يغزوا الترك أبطالى

وقد تخيرالشاعر هنا عبارات القائد الروسى بدقة فائقة تجعلها تصادف هوى فى نفس على بك الحائر بين حرصه على استرداد عرشه وتمسكه بما ألزم به نفسه من خلق كريم يرفض عون الأجنبى. ولحفظ التوازن بين الحالتين بدأ شوقى عرض القائد الروسى بكلمة إذن التى تفيد الجواب، وكأنه يقول لهذا الحائر أشر تجب ، كما أنه جعل الأسطول الروسى فى اضطجاع، وهى حالة ذات شقين ، شق قوامه الثقة والدلال ،وآخر عماده الأمن والاطمئنان، واستبعاد الخوف عن بلاد العرب متمثلة فى «عكا» وأكد بعد الخطر حين أشار إليهابتلك التى هى للبعيد، ونكر كلا من الفرسخ والميل، ثم جمعهما، وتلك أدوات فى البناء ساعدت كثيرا على مدى تصور ابتعاد الخطر . كما أنه طمأن المستغيث إلى قوة النصير وحسن اختيارالحليف بذكره الدار عين والفولاذ والمال والأبطال، وأيقظ عواطفه التواقة إلى سرعة العودة لمصر وإمارتها وأرضى كبرياءه حين جعل الناس كلهم يعملون تحت لوائه لا لواء القيصر أو غيره، كما خفف من وقع الغزو

---

(1) على بك : ص ١٠٦. (2) على بك : ص ٨٣.

على نفس القائد الغيور الحذر بذكر المصاحبة فى «ندخل معا »وباستخدام التمنى والترجى فى «لعل وعسى» وبروه بأنه غزو للترك لا لمصر ، وصاحبها خارج عن الترك ثائر عليهم وعلى سلطانهم فى بلاد العرب كلها. وكما واكبت دلالةالكلمات والتركيب الحالة النفسية بكل أبعادها المضطربة، إنسابت الموسيقا محدثة التموجات الصوتية التى رافقت النفس فى انقباضها وانبساطها، والضغط عليها أو تملقها، متنقلة بين ما يشبه قرع الطبول فى قوله: « إذن فتلك سفن القيصر » وقوله فى «الدارعين وفى الفولاذ »وقوله «يغزو الترك أبطالى» وبين مستويات صوتيه آخر تدرج فيها النغم منسابا من الشطر الثانى فى البيت الأول إلى الشطر الأول فى البيت الثانى إلى أن وصل إلى درجة من السلاسة تكاد تكون همسا فى الشطر الأول من البيت الثالث .

وقد حاصر المؤلف بطل روايته بتلك الإغراءات والضغوط المادية والنفسية التى قصد بها الكشف عن صلابة من يحمل الرايةالعربية حين يجد نفسه فى موقف تصطدم فيه مصالحه الذاتية مع الآمال الكبرى لأمته، وقد فجر هذا الحصار صراعا نفسيا هائلا بين حبه الملك وحرصه على نبل الفعال ، وقد أجرى المؤلف هذا الصراع عن طريق نجوى الذات أحيانا والإفصاح عما بداخل الشخصية لبعض خاصتها حينا آخر[1] وتلك وسائل درامية خالصة للكشف عن مثل هذا الصراع الذى تنقل به المؤلف من حالة إلى أخرى من حالات بسط النفس أو انحسارها إلى أن اتخذ البطل قراره النهائى مغلبا مبادئه التى آمن بها على مصلحته الخاصة واستدار إلى نفسه التى راودته ينهاها[2] .

لا يا على اسمع نهاك ولا تصخ   لو ساوس الشهوات والأحقـــاد

لا تـرم بالروس الشـداد جماعـة   ضعفاء مهزولين غير شـــــداد

وكان قراره هذا معبرا عن ذاته ومتسقا مع بنائه الدرامى، كما كان تعبيراً صادقا

---

(١) على بك : ص ٨٤-٩٠.   (٢) على بك : ص ٨٨.

عن رغبة عامة أنصاره الذين رفضوا – أيضا – العرض الروسى وحثوا قائدهم على الاستنصار بالأقربين من عرب الشام، وحين يقر قرار القوم على رفض العون الأجنبى والاعتماد على العون العربى دون سواه ، يتقدم الزعيم العربى ضاهر العمر وهو يقول[1] :

قد سمعت الذى جرى ولمس	ت الفضل والنبل والسجايا الطواهر
عزوتى سيد ونفس ومالى فى	الذى شئت ما الذى أنت آمر
نحن ألفان يا أميرى على الأرض	وألفان فى متون الضوامر
ومعى مدفعان من سلب الترك	وتل من السيوف البواتر
والمواشى كثيرة فى ضياعى	والطريق الطويل بالخير عامر
كل شىء كما تحب مهيا	فمتى الظعن سيدى مر نسافر

وتقديم العون بهذا الشكل الذى صاغه المؤلف له دلالات عديدة، منها أن الزعيم العربى ضاهر العمر هب لنجدة أخيه ولم يدعه داع ، فجنبه عبء المساءلة، وتلك شيمة عربية وخلق عال لا يدانيه خلق، كما أنه بدأ بالإشارة بما لصاحبه من فضل ونبل وخلال حميدة، وخاطبه بسيدى وأميرى عدة مرات، ولم ينعته بمجرد السيادة أوالإمارة فقط، كما جعل له المشيئة المطلقة والأمر النافذ ، وجعل نفسه مجرد مأمور يلبى ما يملى عليه، وجاد بالنفس قبل المال، ولم يبالغ فى قوته أو ينل من قدرة غيره، أو يلمح إلى كسب هنا أو مغنم هناك ما فعل القائد الروسى؛ لأن المال العربى لا ينبغى له أن يجر نفعا حين يكون فى خدمة العروبة وقضاياها الكبرى. كما أن الموسيقا هنا خلت من تلك النبرة المتعالية التى سمعناها فيما قاله القائد الروسى، وجاءت هادئة لتشعر بتواضع الزعيم العربى الذى سماه المؤلف « ضاهر العمر» وفى الأول ما فيه من العزة والمنعة إذ

---

(١) على بك : ص ٩٠.

هو أعلى الجبل، وفى الثانى ما يذكر بأمجاد الأمة أيام عمر بن الخطاب وانطلاق جيوشها من بلاد الشام صوب إفريقية. وهذه ذكرى ، وذاك عرض ، وتلك سجايا وخلق عربى جعل «على بك » لا يتردد لحظة ولا يناقش، وهو الذى أطال التفكير – قبل ذلك – فى العرض الروسى ، ومحص النفس واستشار الصاحب، لكن شيئا من ذلك لم يحدث هنا ؛ لأن النصير عربى، والمال عربى والرجال كذلك، لذا هتف وهو يكاد يرقص طربا[1] :

غدا الظعن يا أخى قم تأهب   إنما الغنم للخفيف المبادر

عندئذ يهتف الزعيم العربى ضاهر العمر : «عرب الشام تلك مصر دعتكم» فتجيبه سهول الشام وأوديتها وجبالها ملبية : «ألف لبيك مصر ، لبيك ضاهر» ويقدم المؤلف تلبيتهم دعوة مصر على غيرها، فهم خارجون لها لا لحاكمها أو قائدهم، كما أنه يخاطب القوم بأعز لقب لديهم وهو قوله «عرب» وفيه ما فيه من الإيثار والالتزام والتضحية والفداء، وما يثيره من نجدة ونخوة وأخوة، كما أنه صاغ النداء فى عبارة خاطفة مختصرة، فكان مجرد إشارة سريعة أفادت سرعة استجابة العربى لأية دعوة عربية مخلصة، كما جعل «ضاهر العمر »يشير إلى مصر بقوله« تلك »وهو اسم إشارة يفيد من التفخيم والإعزاز والإكبار وسمو المكانة ما لا يفيده غيره، وكثيرا ما استخدمه القرآن الكريم إشارة إلى عظائم الأمور. وكذلك لم يشر إلى الداعى الحقيقى وأسند الدعوة لمصر نفسها ؛ لأنه يعلم مدى إعزاز عرب الشام لهذا الاسم وما يبعثه فى نفوسهم من إيحاءات مشرقة وظلال سابغة، وجعل طلب العون دعوة، وكأن الطالب هو المتفضل مراعيا بذلك شعورا إنسانيا هو الحفاظ على كرامة المستغيث، وذلك أمر يفرضه الخلق العربى الذى لا يمن ، ولا يستكثر .

---

(١) على بك : ص ٩١.

الخلق العربي :

هذا الخلق الذى ملأ شوقى أشعاره تغنيا به وإعجابا، سواء فى ترجمته إلى سلوك حياتى من خلال افعال ومواقف الشخصيات العربية، وأو جيريانه – إعجابا وامتداحا – على ألسنة المنصفين من غير العرب، كما رأينا ذلك فى بعض أقوال القائد الروسى ، وبعض نبلاء الأسبان ، وفيما تفوه به محمد أبو الذهب من ثناء على أسيره ضاهر العمر، حين تقدم به جنده مكبلا فصرخ فيهم مستنكرا[1] :

ما أرى ؟ ضاهـر يســاق أسيــرا   أنــت من ذاك يـا أمـيـر أجــل

ثم امتدح وفاءه ونجدته وشجاعته، كما تغنى بسيفه العربى وحرمته .

أما فيما يتعلق بترجمة الخلق العربى إلى سلوك عملى وطابع حياتى متميز، فإن شوقى يضع أبطاله فى مواقف عصيبة واقع مظلم لتتلألأ فى ظلماته كواكب القيم والخلق العالى كما فعل مع على بك، وضاهر العمر وهوتحت وطأة الأسر نتيجة إيوائه على بك ومناصرته، وهى فعال لم ينكرها أو يعتذر عنها أمام من خرج إليه مقاتلا، بل جاهر بحرصه على حماية من استجاره، معلنا أنه لو استقبل من أمره ما استدبر ما فعل غير الذى فعل، ولو فك من أسره لأشهر سيفه فى وجه من ينال ممن استصرخه ولجأ إليه، ثم يطلب الأمان لمن لاذ به قبل أن يتعرف مصير نفسه قائلا : «مالى اليوم غير ضيفى شغل»[2] هذا الضيف الذى التقى معه على كره الأجنبى وقتال المتحالفين معه وتحرير العرب منهم، وخرج تحت لوائه مقاتلا فى غير موطنه الأصلى، وهو أمر استنكره عليه محمد أبو الذهب حليف الترك وأشار إليه من طرف خفى متسائلا:

من فلسطين أنت ضاهر ؟ أم من أرز لبنان ؟ أم لك الشام أصل؟

وكأنه يريد أن يقول : إذا كنت من واحدة من هؤلاء فمالك والآخريات ؟

---

(١)على بك : ص ١٠٦.   (٢) على بك : ص ١٠٧.

أو كنت منهن جميعا فما الذى جعلك تقاتل دون عرش مصر وتؤسر فى سبيلها ؟ وقد فطن ضاهر العمر إلى ما يرمى إليه أبو الذهب، وهو تصنيف الأقاليم العربية بغية تفرقها فأجاب بما يؤكد وحدة الأرض واللغة والجنس والمصير:

عرب كلنا ومنطقنا الفصحى   وآبـــاؤنــــا نـــــزار وذهـــــل

فهو يجاهر بما خرج من أجله ويستمسك به ويفاخر، ولا يعطى الدنية فى عروبته مهما جر عليه ذلك من متاعب كادت تودى بحياته، لكنها لم تنل من عزيمته أو تضعف من إيمانه بعروبته .

ومثل هذا الموقف تتكرر فى حياة أبطال شوقى ليكشف عن جوهرهم كما هو واضح هنا، وكما نجده فى حياة الصاحب بن عباد الذى ثار فى وجه رسل ملك الأسبان حين بدرت منهم إساءة على الرغم مما سيجر عليه ذلك من متاعب، وعلى الرغم من توسل سفير الملك وطلبه العفو «ألا تعفو أيها الملك الكريم، فهم يقولون إن العفو شيمتكم معشر العرب»[1] فيجيبه الملك«إن العفو شيمتنا فى كل شىء إلا ما مس الشرف والكرامة »وينتقم ممن أساء إليه ويعلن ذلك، كما يأمر نبلاءالأسبان أن ينقلوا إلى ملكيهم ما سمعوا وما رأوا ، ويذيعوا «ذلك ليعلم الناس هناك أن الأسد العربى لا يشتم فى عرينه، وأنه لو غلب على غابته حتى لم يبق له منها إلا قاب شبر من الأرض ، لما استطاعت قوى الإنس والجن أن تنفذ إلى كرامته »[2] وحين اقتحم العدو الإسبانى مدينته وحوله مائة فقط من الفرسان العرب، لم يجد أنشودة يتغنى بهاأفضل من أمجاد الأجداد الذين فتحوا هذه البلاد ، فحمل سيفه وانطلق إلى ملاقاة الأعداء وهو ينشد[3] :

شـيـم الأولـى أنـا منـهـم   والأصـل تـتـبـعـه الفـــروع

(١) أميرة الأندلس : ص ١١٩.   (٢) أميرة الأندلس : ص ٤٦.

(٣) أميرة الأندلس : ص ١١٩.

وهكذا نجد أن شوقى ملأ أشعاره ومسرحياته اعتزازا بالعروبة وخلقها وقيمها ، وتغنى بأمجادها واشاد برجالها ، وتمثل صفاتها وجعلها عالمه المثالى الذى تمثله دائما وراح ينسج على منواله، وكما تفاخر بمدها الحضارى، حزن أشد الحزن على فترات الانحسار فى تاريخ الأمة، وجسد آلامها ورسم آمالها ، وشخص الأدواء التى عاقت مسيرة تاريخنا الحضارى العظيم لتجاوزها والانطلاق إلى مستقبل أفضل، حتى ليمكن القول إن العروبة هى المفتاح الأول لفهم فكر شوقى وفلسفته.

* * *

قائمة الأبحاث

التى صدرت فى الأجزاء السابقة

من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية »

الجزء الأول :

* قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم — د. عبد الرحمن عوف
* من قضايا المنهج فى علم الكلام — د. حسن الشافعى
* المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى — د. أحمد يوسف
* مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية — أ.د. مصطفى حلمى
* التجربة الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسى — د. حامد طاهر
* دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية فى التعليم — أ.د. السعيد بدوى
* فاعلية المعنى النحوى فى بناء الشعر — د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة — أ.د. حمدى السكوت
* قضية التأثير على شعراء التروبادور — د. أحمد درويش

الجزء الثانى:

* مفهوم التطور فى الفكر العربى — د. محفوظ عزام
* تحليل ظاهرة الحسد عند الحارث المحاسبى — د. حامد طاهر
* التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر — أ.د. محمد بلتاجى
* تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها — أ.د. أحمد طاهر حسنين
* تعدد أوجه الإعراب فى الجملة القرآنية — د. محمد حماسة عبد اللطيف
* تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى . — بلا شير-ترجمة د. أحمد درويش
* المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة — أ.د. محمد فتوح أحمد
* موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى — أ.د. طه وادى
* قضية ترجمة الشعر — أ.د. رجاء جبر

الجزء الثالث:

* تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الإنجليزى — أ.د. محمد عبد الهادى سراج
* ابن باجه وفلسفة الاغتراب — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
* ظاهرة البخل عند الجاحظ — د. حامد طاهر
* العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د. جابر قميحة
* قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر العربى — د. نوريه الرومى
* النقد الجديد وفلسفة العصر — أ.د عبد الحميد إبراهيم

الجزء الرابع:

* القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ.د. أحمد مختار عمر
* تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د. عبد المقصود عبد الغنى
* انتشار الإسلام فى الهند — د. محمد عبد الحميد رفاعى
* بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة د. حامد طاهر
* احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية — د. علاء القنصل
* اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها — أ.د محمد حماسة عبد اللطيف
* أثر المبرد فى النحو العبرى — د. سلوى ناظم
* نظرية النظم عند عبد القاهرة الجرجانى — د. أحمد درويش

الجزء الخامس:

* عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ.د. محمد عبد الهادى سراج
* الوثائق الإسلامية — د. عبد التواب شرف الدين
* حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — د. حامد طاهر
* حركة الروي فى القصيدة العربية — أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الأصوات وأثرها فى المعجم العربى — د. رفعت الفرنوانى
* الثروة اللغوية العربية — انطون شال– ترجمة د.سعيد بحيرى
* نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ.د. أحمد طاهر حسنين
* منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ.د. يوسف نوفل
* قراءة القصة القصيرة — د. حسن البندارى

الجزء السادس :

البحث	المؤلف
* صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن	أ.د. محمود الربيعى
* العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى	أ.د. عبد الحكيم حسان
* استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامة	أ.د. محمد السعيد جمال الدين
* التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم	أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف
* الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث	أ.د. حامد طاهر
* الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى	د. محمد صلاح الدين بكر
* قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه	د. محمود سلامة
* حديث عيسى بن هشام	د. عصام بهى
* العلمانية والمنظور الإيمانى	د. عبد الرازق قسوم
* تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى	د. حسن البندارى

الجزء السابع :

البحث	المؤلف
* إعداد الداعية المفتى	أ.د. حسن الشافعى
* المنهج الإسلامى فى التنمية	أ.د. يوسف إبراهيم
* إحياء الفلسفة بين مصطفى عبد الرازق ومحمد إقبال	أ.د. حامد طاهر
* العلاقات الإسلامية البيزنطية	أ.د. عليه الجنزورى
* حركات التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية فى غرب أفريقيا	أ.د. عبد الله عبد الرازق
* الإنتاج الفكرى وحق المؤلف	أ.د. شعبان خليفة
* محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول)	أ.د. صلاح رواى
* الثنائية فى الفكر البلاغى	أ.د. محمد عبد المطلب
* نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجانى	د. حسن البندارى

الجزء الثالث عشر :

* حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام	أ.د. محمد شوقي الفنجرى
* ولاية الفقيه ونظام الحكم في الإسلام	د.أمية أبو السعود
* نظرية المعرفة عند الفارابي	أ.د. عبد الفتاح الفاوى
* القاهرة الكبري : دراسة فى جغرافية المدن	أ.د. جمال حمدان
* دليل عملى لطلاب الدراسات العليا	أ.د. حامد طاهر
* التداخل بين النحو وعلم المعانى	أ.د. محمد فتيح
* حاضر الوضع الأدبى فى مصر	أ.د. حمدى السكوت
* تنويع الحكم التصويرى في النقد العربي القديم	أ.د. حسن البندراوى

الجزء الرابع عشر :

* أحكام الشريعة بين الثبات والتغير	د. محمد المنسى
* الإباضية : الطائفة والمذهب	أ.د. عبد الفتاح الفاوى
* دار العلوم : رائعة على مبارك	أ.د. حامد طاهر
* الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة	أ.د. سامية أحمد على
* القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى	د. حسام البهنساوى
* إشكالية الفكر والفن	أ.د. صلاح رزق
* الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان	أ.د. ماهر حسن فهمى